

16

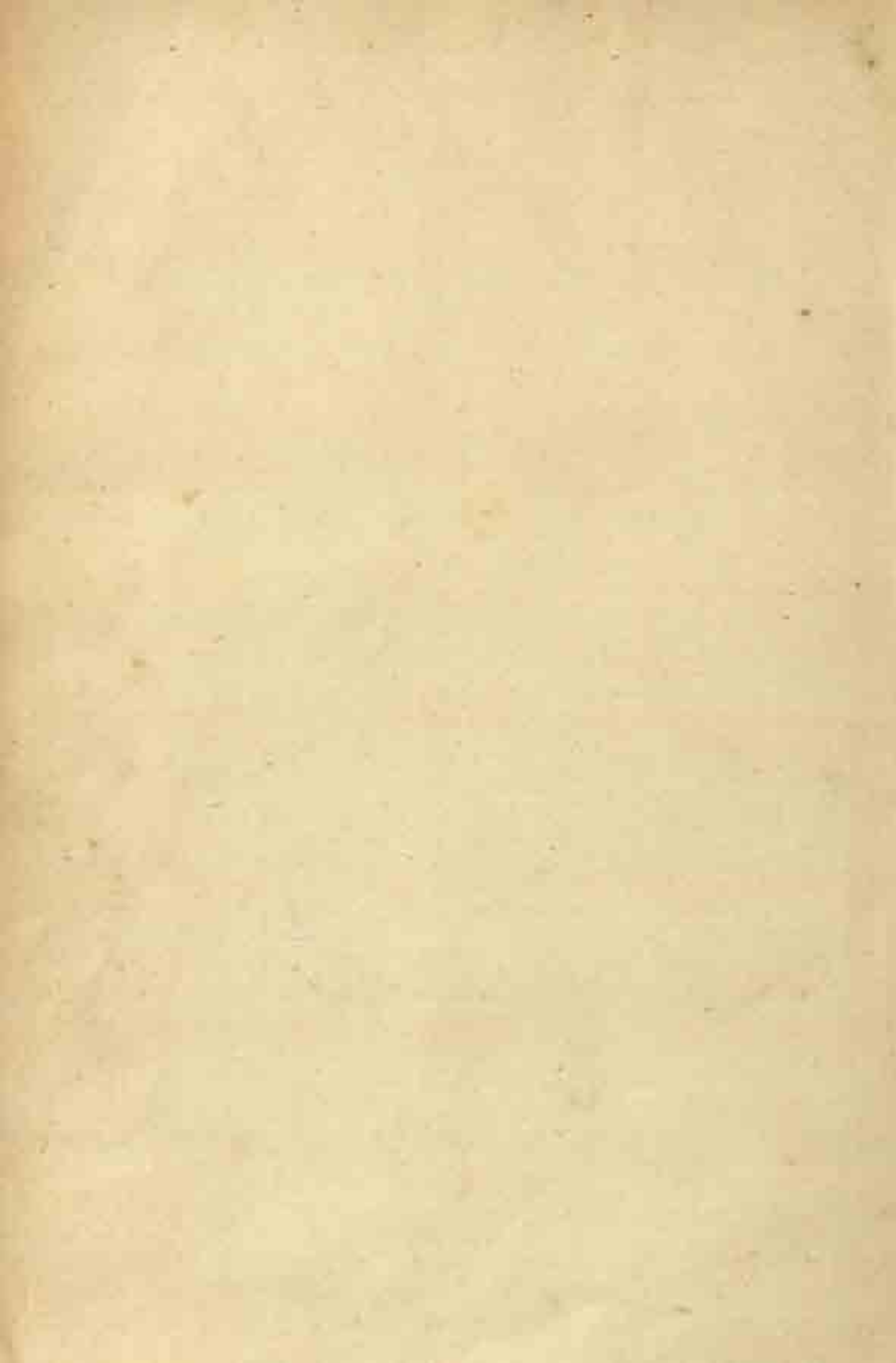
GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

— —

CALL. NO. 891.05/Y.O.J.
ACC. NO. 31464

D.G.A. 79.
GIPN—S4—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-38—1,00,000;





VIENNA

~~A 500~~
60

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

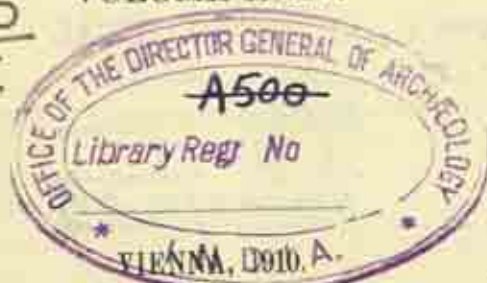
OF THE UNIVERSITY

31464

891.05
Y. O. J.

VOLUME XXIV.

(187)



PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. Hof- und Universitäts-Buchhändler
Buchhändler der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
Hessels & Neumann & Co.

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.



**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY NEW DELHI.**

Acc. No. **31464**

Date. **23. 5. 57**

Call No. **891. 05/ V. 03**

Contents of volume XXIV.

Articles.

	Page
Die Gāthās des Vinayapīṭaka und ihre Parallelen, von R. OTTO FRANK	1
Die Weisheit der Sibylle, von J. SCHLEIFER	33
Neues aus Petraea, von ALOIS MURIL	51
Zu Uttarajjhayaṇa xxv, von JARL CHARPENTIER	63
Neues Mehri-Material, von MAXIMILIAN BITTNER	70
Parlamentarische und verfassungsrechtliche Ausdrücke im Osmanisch-Türkischen, von FRIEDRICH VON KRAELITZ	94
Zum Lautwert der awestischen Vokalzeichen, von CHRISTIAN BARTHOLOMAE	129
Die Rechtsbücher der syrischen Patriarchen und ihre Quellen, von V. APTOWITZER	180
Die Gāthās des Vinayapīṭaka und ihre Parallelen, von R. OTTO FRANK (Schluß)	225
Das arabische <i>-i</i> -Suffix 2. P. Sg. fem., von J. BARTH	281
Zu den Verben mit <i>-i</i> im Masai, von H. SCHUCHARDT	287
Zur Geschichte des Cariyapīṭaka, von JARL CHARPENTIER	351
Literarisches aus dem Kaṭṭhiyaśāstra, von JOHANNES HENTEL	416
Zur Reihenfolge der babylonisch-assyrischen Planeten, von D. H. MÜLLER	423
Der Name Sanheriba, von H. TORCIYER	427
Die altbabylonische Rechtspraxis, von MOSES SCHORN	431

Reviews.

E. VON HOFFMEISTER, Kairo—Bagdad—Konstantinopel, von J. KIRSTE	103
J. CHARPENTIER, Studien zur indischen Erzählliteratur, von M. WINTERNITZ	104
Mrs. RHYE DAVID, M. A., <i>Palms of the Early Buddhists</i> . I. <i>Palms of the Sisters</i> , von M. WINTERNITZ	112
<i>Transactions of the Third International Congress for the History of Religions</i> , von M. WINTERNITZ	294
LEOPOLD VON SCHROEDER, <i>Kāṭhakaṇḍa</i> , von M. WINTERNITZ	309

	Page
GEORGE MELVILLE BOLLING and JULIUS VON NEGELEIN, The <i>Parishāṣṭas</i> of the Atharvaveda, von M. WINTERHITZ	313
J. HERTEL, Tantrākhyāyika, von J. KIRSTE	315
E. DENISON ROSS, A Polyglot List of Birds in Turki, Manchu and Chinese, von M. HANTMANN	316
Dr. MORIS SCHÖRR, Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie, von N. RHODOKANAKIS	318
M. J. É. GAUTHIER, Archives d'une famille de Dilbat au temps de la première dynastie de Babylone, von M. SCHÖRR	325
MAX VAN BRECHEM et HALIL EDHEM, Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum, von M. TH. HOUTEMA	462
H. PARKER, Ancient Ceylon, von E. MÜLLER-HESSE	465
F. LL. GRIFFITH and HERBERT THOMPSON, The Demotic Magical Papyrus of London and Leyden. — F. LL. GRIFFITH, Catalogue of the Demotic Papyri in the JOHN RYLANDS Library Manchester with Facsimiles and complete Translations, von NATHANIEL BEICH	472
TREDDER NÖLDKE, Geschichte des Qorāns, von N. RHODOKANAKIS	480

Miscellaneous notes.

Nachträge, von JOHANNES HERTEL	117
Zu der Sprache der Fragmente in Runenschrift, von MARTIN HARTMANN	124
Nachtrag zur 'Kleinen Mitteilung' über äth. አመጽ, von MAXIMILIAN BITTNER	125
ṣṣṣṣ, von IMMANUEL LÖW	126
Orkhān oder Okhān? von J. VON KANARACK	126
Vertia; eine Bezeichnung der Jains, von TH. ZACHARIAE	237
Ein Gottesurteil, von TH. ZACHARIAE	344
ṣṣṣṣ, von IMMANUEL LÖW	349
Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1910 bei der Redaktion der WZEM. eingegangenen Druckschriften	490

Die Gāthas des Vinayapitaka und ihre Parallelen.¹

Von

R. Otto Franke.

Vorwort.

Über die Zwecke meiner Konkordanz der kanonischen Pāli-Gāthas, -Gāthā-Stücke und -Gāthā-Gruppen, von der ich im folgenden einen Abschnitt veröffentliche, habe ich mich *ZDMG.* 53 S. 1ff. ausgesprochen und verweise dorthin. Hier begnüge ich mich, aus den unten gegebenen Parallelen einige Beispiele herauszuheben, die für meine a. a. O. vorgetragenen Ansichten weitere instruktive Belege sind.

Zu Parivāra viii. 2. 48^b (Vin. v. 149) *āsi eā yadi eā vaho* sind als Parallelen unter anderen angeführt Ud. v. 4¹⁴ und Thig. 247^b. Diese beiden letztgenannten Stellen sind geeignet, uns in einem Falle für viele zu zeigen, inwiefern eine solche Konkordanz mehr Nutzen zu stiften imstande ist als ein Studium der kanonischen Texte ohne ein derartiges Hilfsmittel. Für die Verse von Ud. v. 4 wäre mit Hilfe bloßer Einsicht in die Gāthā-Register der Ausgaben wohl keine Parallele festzustellen gewesen (wie ja tatsächlich, so viel ich weiß, bisher noch keine festgestellt worden ist), denn sie beginnen mit einem Schluß-Pada, und in den Gāthā-Registern stehen nur die Gāthā-Anfänge. Und doch ist es in diesem Falle von ganz besonderem Interesse zu wissen, ob es eine Parallelstelle gibt. Kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß ein Verskomplex, der mit einem Versschluß beginnt, nicht original sein kann, sondern aus einem an-

¹ Das Verzeichnis der Abkürzungen und technischen Buchstaben s. unten nach dem Vorwort unmittelbar vor der Konkordanz.

deren Zusammenhang herausgerissen sein muß. Die Konkordanz zeigt uns eine solche Parallele, denn

Ud. v. 4 *sace vo dukkham appiyaṃ*
mā kattha pāpakaṃ kammaṃ
āci vā yaḍi vā raho.
sace va pāpakaṃ kammaṃ
karissatha karoṭha vā
na vo dukkha mutty atthi
upeccāpi palāyataṃ.
 (vgl. Netti 131⁴⁻⁵)

entspricht Thig. 246^d-247^b:

sace te dukkham appiyaṃ 246.
mā kasi pāpakaṃ kammaṃ
āci vā yaḍi vā raho
sace ca pāpakaṃ kammaṃ
karissasi karosi vā 247
na te dukkha pamutty atthi
upeccāpi palāyato.

Ich will vorläufig keine Erörterung anstellen über das Originalitätsverhältnis dieser beiden Stellen, denn es ist nicht so einfach, entscheidend darüber zu urteilen, da auch die Thig. schon sehr sekundär sind. Mag es aber damit wie immer bestellt sein, so viel scheint aus dem tatsächlichen Vorhandensein eines parallelen Verskomplexes, in welchem der dem ersten Udāna-Pāda entsprechende Pāda wirklich einen Gāthā-Schluß bildet, doch mit Sicherheit hervorzugehen, daß Udāna v. 4 ein sekundäres Literaturstück ist. Eine Arbeit, die mehr, oder gar viele, derartige wertvolle Schlüsse ermöglicht, erweist wohl zur Genüge ihre Existenzberechtigung.

Diese Parallele zeigt zugleich einen der zahlreichen Widersprüche innerhalb des Kanons auf, die die Mähr von dessen einheitlichem Ursprung und einheitlicher Redaktion als falsch erkennen lassen. In Ud. spricht nämlich Buddha die Verse zu fischenden Knaben (*kumārake macchake baddhenta*) auf dem Wege vom Jetavana nach Sāvātthi, in Thig. die Nonne Puppikā zu einem den religiösen

Waschungen ergebenen Brahmanen. So sehr verschieden indessen die Situation ist, so ist doch das Vorhandensein eines gemeinsamen Elementes in beiden Kapiteln nicht zu leugnen: hier wie dort ist nämlich von Wassertieren die Rede. In Thig. ²⁴⁰⁺²⁴¹ wendet Puṇṇikā dem wasserliebenden Brahmanen ein: „Welcher Urteilslose hat dir Urteilslosem das vorgeredet, daß man von böser Tat rein würde mit Hilfe von Wasserwaschungen? Dann würden ja sicherlich (auch) alle Frösche und Schildkröten, Wasserschlangen und Krokodile und alle anderen Wassertiere in den Himmel kommen.“ Aber gerade diese Übereinstimmung zweier ganz verschiedenen Situationen in einer nebensächlichen Kleinigkeit spricht nur noch mehr gegen einen einheitlichen Ursprung und für die sekundäre Entstehung von Ud. v. 4. Denn es scheint mir klar, daß hier eine dunkle Erinnerung an Thig. oder eine verwandte (uns nicht mehr erhaltene) Literaturstelle im Kopfe des Udāna-Verfassers nachspukte, die ihn veranlaßte, seine nichtssagende Prosa zu dem Verskomplex zu erfinden.

Beispiele stereotyper Gāthā-Stücke, die in verschiedenen Werken wiederkehren, die also geprägt sein müssen vor der Entstehung der meisten der Werke, in denen sie erscheinen, und demnach gegen einen einheitlichen Ursprung derselben zungen (vgl. ZDMG, 63 S. 2), sind aus dem Vinaya (s. unten die Konkordanz) MV. i. 6. 8^{2d} etc., i. 6. 8^{4a} etc., i. 11. 2^{1b} etc., i. 11. 2^{2d} etc., i. 11. 2^{4a} etc., vi. 28. 11^{1d} etc., x. 3^{5d} etc.; CV. vi. 1. 5^{3b} etc., vi. 1. 5^{3+7b} etc., vi. 1. 5^{5d} etc., vi. 4. 3^d etc., vi. 4. 3^f etc., xii. 1. 3. ^{3d} etc.; Sekhiya 69 ^{2+7b} etc. und ^b etc.; Parivāra vii. 1^{4d} etc., vii. 2. 48^b etc.

Grammatische Abweichungen finden sich z. B. in folgenden kongruenten Stücken: MV. i. 6. 8^{2d} etc. *smi* neben *mihi*, i. 6. 8^{4d} *ahañhi* neben *āhoñcham* und *duḍḍabhi* neben *duḍḍubhi*, CV. ix. 1. 4 etc. *evan* neben *evam*, Sekhiya 69 ^{1b} etc. *passare* neben *passanti*, v. 1. zu *passati*, ^{1d} etc. *adhiyyati* neben *adhiyati*, Parivāra vii. 2^{3a} etc. *tram* neben *tam*, vii. 2^{1b} etc. *tam* neben *tad*, iṅgha neben *iṅgha* etc. Es kann doch aber in solchen parallelen Stücken immer nur eine von beiden Formen richtig sein, da die Stücke ja nur Reproduktionen eines Originalstückes sind. Die Konkordanz weist uns die

Parallelstellen nach und verhindert es so, daß derartige verschiedene Formen selbständig, ohne Beziehung auf die Parallelstellen als solche, gebucht würden. Mit ihrer Hilfe gelingt es uns also, eine richtigere Bilanz der Formen aufzustellen.

Grammatische und metrische Verstöße lehrt uns die Konkordanz gelegentlich aus einer literarischen Abhängigkeit heraus begreifen. Ohne diese Aufklärung würden wir die betreffenden Fehler entweder als sprachliche, bezw. metrische Sonderbarkeiten gelten zu lassen oder als Korruptelen zu betrachten haben. So erklärt sich aus der Abhängigkeit von Pāc. xxii. 1 (Vin. iv. 54), wo sich *munino* findet, der falsch gebildete Acc. *muninaṃ*¹ von J. 421⁸ und *munindāṃ* Mvu iii. 195. 4, vgl. unten; aus der Abhängigkeit von MV. i. 6. 8⁴² *dharmacakkam pavattetum gacchāmi Kasiṇaṃ purāṃ* oder von einer der Parallelstellen dazu die metrisch falsche Zeile

B. xx²⁺⁴ *dharmacakkam pavattetum pakkāmi Bandhumatim purāṃ*, und, um bei B. zu bleiben, aus der Abhängigkeit z. B. von:

B. iii⁴⁺⁵ *Dharmacakkappavattente Koṇḍañṇe lokanāyake*
die metrisch falsche Zeile

B. xxiii³⁺⁷ *Dharmacakkappavattente Kakusandhe lokanāyake*
und die grammatisch falsche Zeile

B. xxii³⁺⁵ *Dharmacakkappavattente Vessabhā lokanāyako*.

Bald nahm der Verfasser die Metrik auf die leichte Schulter, bald der Metrik zuliebe die Grammatik, denn *Vessabhā* erscheint an der zuletzt angeführten Stelle doch wohl nur, weil der Loc. nicht ins Metrum gepaßt hätte, der Nom. *Vessabhā* aber zog natürlich den Nom. *lokanāyako* nach sich.

J. 539^{110 c+d} *kāmasamyojanaṃ chucchāṃ ye dibbe ye ca mānuse* zeigt im letzten Pāda eine Kontamination zweier Ausdrucksweisen, die der Erklärung bedarf, denn man sollte entweder *dibbe mānuse ca* oder

¹ Dem Zusammenhange nach muß es ohne allen Zweifel Acc. sein; daß der Komm. ihn in künstlicher Weise als partitiven Gen. deutet und übersetzt, einen unter den Muni's, wobei er doch notgedrungen den Acc. wieder ergänzt, ist Notbehelf. Mvu ist denselben Weg gegangen und hat die Form noch mehr als Gen. Plur. zu charakterisieren gesucht. Das zeigt nur, wie sehr der Acc. *muninaṃ* beide frappierte.

yani dibbāni . . . erwarten. Das Phänomen ist zu erklären aus der Abhängigkeit der Stelle von MV. i. 11. 2^{1a+b}

Baddho 'si sabbapāsehi

ye dibbā ye ca mānusa,

oder wohl vielmehr von den Parallelstellen hierzu:

It. 95^{2a+d} *sabbe pariccaje kāmā ye dibbā ye ca mānusa,* oder

Thig. 200^{a+b} *vantā mahesiā kāmā ye dibbā ye ca mānusa,* oder

Thig. 47^{a+b} *sabbe kāmā samucchinnā ye dibbā ye ca mānusa,* oder

Thig. 76^{a+b} *sabbe yogā samucchinnā ye dibbā ye ca mānusa.*

Es ist durchaus berechtigt, wenn dieser Erklärung gegenüber die Frage erhoben wird, was denn den J.-Verfasser veranlaßt habe, sich in Schwierigkeiten zu stürzen, nur um das Vergnügen zu haben, an eine beliebige Stelle sich anlehnen zu können, da ihm doch genügend viele andere ebenso gemeinplatzartige Stellen zur Verfügung gestanden hätten, deren Einverleibung nicht mit solchen Schwierigkeiten verbunden gewesen wäre. Die Antwort ist: Die Entlehnung erfolgte gar nicht dem Pāda *ye dibbā* . . . selbst zuliebe, sondern um benachbarter Worte willen. Die angeführte J.-Stelle hat in * das Wort *kāmā* gemeinsam mit It. 95^{2a}, Thig. 200^a, und *kāmā* und *checcam* entspricht dem *kāmā samucchinnā* von Thig. 47^a, und **samyojane checcam* dem *yogā samucchinnā* von Thig. 76^a, d. h. also, der Verfasser jener J.-Gāthā geriet, als er die Worte *kāmā samyojana* und *checcam* gebrauchte, in befahrene Geleise, in denen er dann seine Karre weiterlaufen ließ.

Wir treten damit in einen anderen höchst beachtenswerten Kreis häufiger Erscheinungen ein, von denen ich noch einige weitere anführen will.

Schon die eben berührte Parallelenkette enthält noch andere Beispiele. Die Vergleichung von

MV. i. 11. 2^{1a+b} *Baddho 'si sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusa*

resp. von MV. i. 11. 2^{2a+b} *mutt' ahaṃ sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusa*

und ihrer Parallelen mit

J. 547^{200c+d} *sabbe jītā te paccūhā ye dibbā ye ca mānusa*

und mit

Mvu II. 366. 1 *sarve 'eyo arthā cartanti ye dievā ye ca mānuṣā* zeigt, daß im J. das Wort *sabbe* und in Mvu *sarve* den identischen Pāda automatisch nach sich gezogen hat. Auch in der oben angeführten Stelle It. 95^{2c+4} und Thūg. 47. 2¹⁺³ und 76. 2¹⁺³ kann *sabbe* gewirkt haben. — Wenn in MV. I. 6. 8 und den Parallelstellen (s. die Konkordanz) auf G. 2^{c+4} *sadevakasmīṃ lokasmīṃ n'atthi me paṭipuggalo* die Pādas 2¹⁺³⁺⁴ *ahaṃ hi arahaṃ loka ahaṃ satthā anuttaro eko 'mhi sammāsambuddho* folgen und wenn auf der anderen Seite in D. XXI. 2. 9⁸ *Tuvaṃ ev' asi sambuddho tuvaṃ satthā anuttaro sadevakasmīṃ lokasmīṃ n'atthi te paṭipuggalo*

analoge Wendungen ganz ähnlich zusammengruppiert sind und doch in einer ganz anderen Situation und von einem ganz anderen Wesen (Sakka) gesprochen werden, so scheint es mir klar, daß der Anlaß, sie in ähnlicher Weise zusammenzustellen, kein sachlicher, sondern ein ganz formaler, literarischer gewesen ist, daß nämlich eine Phrase im Kopfe des Nachdichters die Erinnerung an die schon von einem Vorgänger ausgesprochene Versgruppe geweckt hat. Welcher von beiden der Nachdichter gewesen ist und ob überhaupt einer direkt vom anderen abhängig ist oder ob beide von einem Dritten beeinflußt sind, soll hier nicht erörtert werden. Ganz ähnliche Wortverbindungen finden wir SN. III. 6 26^{c+4+38.4} (244. 2+3+245. 2)

*sadevakasmīṃ lokasmīṃ n'atthi te paṭipuggalo.
Tuvaṃ Buddho tuvaṃ Satthā.*

Hier spricht der Wandermönch Sabhiya zu Buddha. Es ist zu beachten, daß schon D. a. a. O. 2¹⁺³ *vicikicchā-vitarāṇaṃ* (mit bezug auf Buddha gesagt) verwandt ist mit SN. a. a. O. 31⁽²⁴⁶⁾ *vicikicchāṃ maṃ atārayi*, womit da Sabhiya sich an Buddha wendet. Es entspricht sich ferner D. a. a. O. 7^{c+4} *ahaṃ caude mahāviraṃ vandāmi adicca-bandhunaṃ* und SN. a. a. O. 24⁽²⁴²⁾ *mahāviraṃ* und 31⁽²⁴⁰⁾ *c+4* *namo te . . . adiccabandhu . . .* Die Zeile MV. I. 6. 8 2^{c+4}, von der wir ausgingen, entspricht auch A. IV. 23. 3^{7c+4} = It. 112 2^{c+4} (s. unten die Konkordanz). Aber auch diese Stellen sind noch durch weitere Kongruenzen verbunden. MV. I. 6. 8 1¹⁺³ etc. (s. die Konkordanz) *Sabbabhiṃhā . . . 'haṃ aṃsi:*

A. a. a. O. ²² *Sa ve sabbabhihū dhiro* = It. 112 ²², wo aber *Sabbe* statt *Sa ve* steht; MV. a. a. O. ⁵¹ und Parallelstellen *aham satthā anuttaro*: A. a. a. O. ⁴³ = It. a. a. O. ⁴³ *esa siho anuttaro*; MV. a. a. O. ⁴² und Parallelen *dharmacakkaṃ pavattetu*: A. a. a. O. ⁴⁴ = It. a. a. O. ⁴⁴ *brahmacakkaṃ pavattayī*; MV. 1. 6. 9 ⁵ und Parallelen *ye pattā āsavaḥkhaṇṇaṃ*: A. a. a. O. ²³ = It. a. a. O. ²³ *sabbakammakhaṇṇaṃ patto*.

Auch die Parallele zwischen MV. a. a. O. und SN. a. a. O. ist mit der oben gegebenen Kongruenz nicht erschöpft, es finden sich noch folgende Anklänge: MV. a. a. O. ¹⁵ und Parallelen *sabbesu dhammesu anupalitto*: SN. a. a. O. ³⁸ (⁵⁴⁷) ^d *ubhaye tvaṃ na lippasi*, MV. a. a. O. ²⁴⁺² und Parallelen *Aham hi arahaṇa loka*

eko 'mhi sammāsambuddho

: SN. a. a. O. ³⁰ (⁵⁵⁹) ^b *arahaṇi sammāsambuddho*.

MV. a. a. O. ²⁴ und Parallelen *siṭṭhūto 'smi nibbuto*:

SN. a. a. O. ²³ (⁵⁴²) ^c *siṭṭhūto damappatto*.

Hinwiederum ist auch die angeführte mit MV. a. a. O. und Parallelen verwandte A.-Partie mit SN. a. a. O. außer durch die angeführte kongruente Zeile noch durch andere Entsprechungen verknüpft: A. a. a. O. ²² = It. a. a. O. ²² *Esa khīṇāsavo Buddho*: SN. a. a. O. ²⁰ (⁵⁵⁹) ^b *khīṇāsavaṃ taṃ mañño*; A. a. a. O. ⁵²⁺² = It. a. a. O. ⁵²⁺² *Iti devamanussa ca* (It. *deva m^o ca*) . . . *saṅgama* (It. *saṃg^o*) *taṃ samassanti* vgl. SN. a. a. O. ²¹ (⁵⁴²) ^c *sabbe devā anumodanti*; A. a. a. O. ⁶⁴ = It. a. a. O. ⁶⁴ *tiṇṇo tarayatam raro*: SN. a. a. O. ³⁰ (⁵⁴⁵) ^d *tiṇṇo taves' imaṃ pajam*; A. a. a. O. = It. a. a. O. ¹⁴ *anūpayo* (It. *anūpamo* mit v. l. *anupayo*) + ²⁴ *vimutto upadhiśāṅkhaye* + ⁴¹ *siho anuttaro* + ⁵⁴ *vitasaṅgamaṃ* vgl. teils dem Inhalt, teils dem Wortlaut, teils auch dem bloßen Anklang nach mit SN. a. a. O. ²⁷ (⁵⁴⁰)

Upudhi te samatikkantā āsava te padalīta

siho si anupādāno pahinabhayaḥkeravo.

Die angeführten Partien, in denen diese Anklänge uns aufstoßen, sind nicht etwa verschiedene Versionen desselben Berichtes. Die Situationen und meist auch die Sprecher sind ganz verschieden. Sachlich oder durch Personalidentität des Sprechers sind also die

Kongruenzen nicht begründet. Und doch muß es eine Ursache für ihr Erscheinen gegeben haben, denn, um für zufällig gelten zu können, sind sie zu dicht gesät. Diese Ursache kann nur das Wirken von Erinnerungen der verschiedenen Verfasser sein, von Erinnerungen entweder an einen uns unbekannten Text, der allen bekannt oder wenigstens dunkel Erinnerungswürdig war und aus dem in jedes Gedächtnis hier und dort eine Reminiszenz wie ein Lichtecken aufblitzte, oder von Erinnerungen verschiedener der betreffenden Autoren an die Stellen einiger der anderen in Betracht kommenden Werke. Und zwar wird sich in beiden Fällen eine Reminiszenz immer an der anderen entzündet haben. Ganz sicher aber ist das eine, daß das Vorhandensein dieser Partien nicht im Sinne der Überlieferung zu erklären ist. Sie sind irgendwie literarisch abhängig und entstammen weder einem einzelnen Kopfe noch sind sie durch einen einheitlichen Sammlungsakt festgelegt worden.

Die zu MV. I. 6. 8²⁴ angeführten parallelen Pādas sind in der mannigfachsten Weise noch durch eine benachbarte Wortentsprechung verknüpft, und das Auftauchen des betreffenden Wortes im Kopfe der Verseschmiede wird wie der Druck auf einen elektrischen Knopf gewirkt haben, der prompt die Wirkung auslöst, d. h. die Wortentsprechung zog überall den von mir angeführten identischen Pada nach sich. Über eine Reihe von Parallelen aus dieser Parallelenkette habe ich später noch in besonderem Sinne zu sprechen. Zu MV. I. 11. 2²⁴ *nihato team asi antaka* ist unten in der Konkordanz eine längere Parallelenreihe angeführt. Innerhalb dieser sind alle Stellen von S. IV. 1. 2⁴ bis Mvu III. 417. 4 noch durch das Wort *pāpima* bzw. *pāpimam* unter sich verbunden. Es ist also zu vermuten, daß dieses Wort überall den letzten Pada nach sich gezogen hat, nachdem es einmal in dieser Verbindung ausgesprochen und geläufig geworden war. S. IV. 1. 2^{4e+d} = IV. 1. 3. 5^{1e+d} *alan te tena pāpima nihato team asi antaka*.

Thīg. 59e+2 = 62e+4. 112e+d. 135o+d. 195e+4. 203e+d. 225e+4 *evam jānāhi pāpima nihato team asi antaka*.

Mvu III. 417. 4 *evam jānāhi pāpimam nihato team asi antaka*.

MV. I. 22. 5¹ *ettha ca te mano na ramittha*
rūpeṣu saddesu atho vasesu
atha ko carahi devamanussaloke
rato mano . . .

vgl. J. 505^{14b+2} *pubbe v' ahaṃ devaloke ramissaṃ*
rūpehi saddhehi atho vaseshi.

ramittha: *ramissaṃ* und *devamanussaloke*: *devaloke* ist die Brücke gewesen, über die der verwandte Pāda eingedrungen ist.

MV. I. 22. 4^{1*} *pucchāmi taṃ Kassapa etam atthaṃ*
 + 5¹²⁺⁴ *atha ko carahi devamanussaloke*
rato mano Kassapa brūhi me taṃ

vgl. SN. v. 4^{5(1047)*+2} *atha ko carahi devamanussaloke*
pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ
 = SN. v. 8^{5(1081)*+2}.

Hier hat beim MV.-Verfasser die Erinnerung an einen der beiden Pādas des SN. (oder eines uns unbekannten anderen alten Werkes, in dem sie einander benachbart standen) sogleich auch die Erinnerung an den anderen geweckt.

MV. I. 24. 6 . . . *Tena hi bhikkhave ye tumhe imāya gāthāya codenti:*
Āgato kho mahāsamaṃyo Magadhanāṃ Giribbajāṃ
sabbe Saṃjaye netaṇa kaṃ su dāni nayissatīti,
te tumhe imāya gāthāya paṭicodetha:
Nayanti ve mahāvīrā saddhammena tathāgatā
dhammena nayamānānaṃ kā usuyyā vijānataṃ ti.

Vgl. S. iv. 3. 5. 19 *Atha kho Raga ca Mara-dhita Bhaguvato santike*
imaṃ santi (sic) gātham abhāsi:

Acchejja taṃhaṃ gaṇasahgharāṇi
addhā carissanti (SS. tarissanti) bhaṃ ca satta
bhaṃ vatāyaṃ janatam anoka
acchijja nesaṭi maccurājassa pāvaṇ ti.

20. *Nayanti ve mahāvīrā saddhammena Tathāgatā*
dhammena nīyamānānaṃ kā usūyā vijānataṃ ti.

Man fragt sich, wie es kommt, daß Buddha dieselbe Gāthā *Nayanti ve . . .* im MV. zu seinen Jüngern gesprochen haben soll,

als von der Fortführung der Sañjaya-Anhänger durch ihn die Rede war, und andererseits zu der Māra-Tochter, als diese ihm vorwarf, er hätte sich vom Begehren freigemacht und würde auch viele andere Wesen vom Tode erlösen. Der Haken, an dem in S. diese G. angehängt worden ist, ist das Wort *nessati* in ⁴ der vorhergehenden. Dieses erinnerte den S.-Verfasser an *nayissati* von MV. i. 24.⁶ ^{1d}. Von da aus glitt seine Erinnerung zur unmittelbar folgenden MV.-Gāthā hinüber, und er nahm infolgedessen diese herüber.

In MV. v. 1. 27 ^{2d+2s+2} *sammā cittaṃ vimuccati*

tassa sammāvimuttassa

santacittassa bhikkhuno

und in Dhṛ. ^{22s+2} *santacittassa bhikkhuno*

sammā dhammaṃ vipassato

ist dem identischen Pāda das Wort *sammā* benachbart.

MV. vi. 28. 11¹ *Yasmiṃ padese kappeti vasaṃ paṇḍitajātiyo*

silavantettha bhojete saviññate brahmacariye

vgl. mit A. iv. 61. 14 ^{1s+1} (II. 68)

Uppatthitā silavanto saññatā brahmacarayo (BK^o *cariyā*).

+ ^{2s+2} *Yadatthaṃ bhogaṃ iccheyya paṇḍito gharam āvasaṃ.*

Diese beiden Stellen enthalten nicht nur einen parallelen Pāda, sondern auch die Entsprechungen *vasaṃ: gharam āvasaṃ, paṇḍita: paṇḍito, silavante: silavanto, bhojete: bhogaṃ*. Die können schwerlich zufällig sein. Nun haben aber die beiden Stellen nach Grundgedanken und Zusammenhang, in dem sie stehen, nicht das Geringste miteinander zu tun, ja in A. verteilen sich die entsprechenden Stücke auf zwei verschiedene Sätze und Gāthās. Denn der Sinn der MV.-Gāthā ist: wenn wo ein kluger Mann wohnt, der die Tugendhaften, Bezähmten, Frommen speist . . .²; die A.-Stelle aber bedeutet: „Beistand geleistet ist den Tugendhaften, Bezähmten, Frommen. Der Zweck, um dessentwillen ein kluger Hausherr (Bürger) sich Besitz wünscht, . . .². Das Vorhandensein der Kongruenzen läßt sich also nur so erklären, daß sie aus äußerlichen Gründen, die den Inhalt nichts angehen, sich eingestellt haben. Und da ist eben nur denk-

bar, daß der eine Gāthāverfasser seine Diktion durch Reminiszenzen hat bestimmen lassen, und daß diese Reminiszenzen immer eine durch die andere geweckt wurden, während er die einzelnen in seiner Gāthā festhielt. Der Gāthā-Komplex von A. iv. 61 kehrt wieder in v. 41 (III 46). Das ist natürlich nur eine Verdoppelung von iv. 61.

Dem identischen Pāda CV. vi. 1. 5^{5b} (und Parallelen) = D. xxxii^{3c+d} (203) *sabbadukkhāpanadanam* geht in CV. und Parallelen voran * *Te tassa dhammam desenti*, in D. * *yo imam dhammam adesesi*. CV. vi. 1. 5^{5a+6} (und Parallelen)

yaṃ so dhammam idh' aññaya parinibbāti anāsavo
vgl. S. xxxv. 136^{8a+d} *Yaṃ padam sammad aññaya parinibbanti anāsava*.

Hier geht dem verwandten Pāda beiderseits *aññaya* voran.

Komposita mit *sahassāni* wurden als oft an folgendes *amuttamaṃṣikuṇḍala* gekuppelt empfunden. Das beweist die Parallelenreihe CV. vi. 4. 3^{c+d} (und Parallelen)

sataṃ kaññāsahassāni amuttamaṃṣikuṇḍala.

J. 506^{8a+b}, 529^{34a+d}, 546^{221a+b}

Soḷas' itthisahassāni amuttamaṃṣikuṇḍala (und Parallelen).

PV. II. 9^{42a+b} *Saṭṭhi parisasahassāni amuttamaṃṣikuṇḍala*.

Von CV. vii. 4. 8 (und Parallele)

Aduṭṭhassa hi yo dubbho pāpakammaṃ akubbato
taṃ eva pāpaṃ phusati duṭṭhacittaṃ anāvaraṃ

ist * identisch mit * von

S. xi. 1. 7. 7 *Yaṃ musā bhayato pāpaṃ yaṃ pāpaṃ ariyāpavādinō*
mittadduno ca yaṃ pāpaṃ yaṃ pāpaṃ akataññuno
taṃ eva pāpaṃ phusati yo te dubbhe Sujampati ti.

Außerdem aber entspricht sich *dubbho* dort und *mittadduno* und *dubbhe* hier. Sachlicher Zusammenhang kann nicht vorliegen, denn der Inhalt der beiden Gāthās im ganzen wie der zugehörigen Kapitel ist so verschieden wie nur denkbar. Und doch kann es auch nicht zufällig sein, daß auf beiden Seiten genau von demselben Vergehen gesagt wird, seine Wirkungen fielen auf den Verüber zurück, da ja von hundert anderen Schlechtigkeiten dasselbe gesagt werden

kann. So scheint die Annahme plausibel, daß der spätere Verfasser entweder durch seine Erwähnung des Wortes *dubbho* an den benachbarten Pāda oder durch diesen an jenes erinnert worden ist. CV. vii. 5. 4² *Sukhā saṃghassa sāmaggī samaggānā c'anuggaho*

samaggarato dhammattho yogakkhemā na dhamzati etc.

hat doch einen ganz anderen Grundgedanken als

Dhp. 194 *Sukho buddhānam uppādo sukhā saddhammadesanā*
sukhā saṃghassa sāmaggī samaggānam tapo sukho.

Daß diese beiden Gāthās einen identischen Pāda enthalten, ist also schon auffällig. Aber Pādas als rhythmisch abgeschlossene Einheiten sind leichtbeschwingt und die indische Luft war voll von solchen. Zwei Gāthās, die denselben Pāda enthalten, brauchen noch in keinem direkten Abhängigkeitsverhältnis zu stehen. Hier schließt sich aber noch das Wort *samaggānam* auf beiden Seiten an. Von einer leichten Beflügelung eines derartigen Wortkomplexes kann keine Rede mehr sein. Hier muß ein konkreter Satzzusammenhang vorausgesetzt werden, und also ist gedächtnismäßige Abhängigkeit der einen Gāthā von der anderen (oder einer verwandten dritten) zu erschließen.

Wenn wir CV. 1. 3³ *Ragadosaparikkiliṭṭhā eke samāṇabrāhmaṇā*
avijjānecūtā posā piyarūpābhinandino
(= A. iv. 50. 3¹) vergleichen mit Ud. vi. 4

imesu kira sajjanti eke samāṇabrāhmaṇā
viggayha nam vivadanti janā ekaṅgadassino,

so scheint mir der Anklang des Gāthā-Schlusses außer der Identität des Pāda³ nicht zufällig sein zu können, sondern so erklärt werden zu müssen, daß der Nachdichter durch Aufnahme des identischen Pāda auch für das weitere in eine gewisse Abhängigkeit seines Gedächtnisses von der Gāthā geriet, der jener Pāda zuerst angehörte. CV. xii. 1. 3³ (= A. iv. 50. 3²)

andhakāreṇa onaddhā taphadāsa sanettika
vaḍḍhenti kaṭasiṇ ghoram ādiyanti punabbhavam.

hat mit Thag. 57a *Ye 'maṃ kāyaṃ mumāyanti andhabālā puthujjānā*
vaḍḍhenti kaṭasiṇ ghoram ādiyanti punabbhavam

nicht nur die ganze zweite Zeile gemein, sondern auch *andha-* als Anfang eines zusammengesetzten Wortes in der ersten, und doch sind die Gāthās im übrigen noch genügend verschieden, daß man die eine nicht für eine beabsichtigte Nachahmung der anderen zu halten braucht. Auch hier weckte wohl der Gebrauch des Wortes *andha-* die Erinnerung an die vorhandene Gāthā mit der Zeile *va-
ddhenti . . .*, oder umgekehrt. Thag.⁵⁷⁵ wurde dann wohl wieder die Vorlage von

Thag.⁵⁸⁰ *Ye eṭa upasevanti rattacitta puthujjāṇā
vaddhenti kaṭasiṇ ghorāṇ ācinanti punabbhavaṇ.*

Es hat kein Bedenken, in demselben Werke auch eine Wirkung nach rückwärts anzunehmen. Da mit dem Gedächtnis operiert wurde, gibt es eigentlich kein Rückwärts und Vorwärts.

In Pāc. xxii. 1 (Vin. iv. 54)

*Adhīcetaso appamañjato munino monapathesu sikkhato
sokaṇa bhavanti tādino upasantussa sadā saṁmato.*

und J. 421* *Mā kiñci avacuttha Gaṅgamalāṇ
munināṇ monapathesu sikkhamānāṇ
eso hi atari appavaṇ
yaṇ taritvā vicaranti vītasokaṇ*

entspricht sich nicht nur der Pāda ¹, sondern auch *sokaṇa* und *vī-
tasokaṇ*. Da aber der Grundgedanke beider Gāthās verschieden ist,
so würde man in der Annahme eines doppelten Zufalles schwerlich
Befriedigung finden können. Vielmehr wird wiederum eine der Ent-
sprechungen das Gedächtnis des Nachdichters auch auf die andere
gebracht haben. Welches der Nachdichter ist, ist hier schon deshalb
sehr leicht zu bestimmen, weil im Jāt. der Acc. *munināṇ* falsch ge-
bildet und nur aus der Anlehnung an *munino* von Pāc. zu erklären
ist. Myu ist dann, wie oft, noch weiter vom Ursprung abgeirrt, in-
sofern er *munināṇ* (Bh. *muninā*) für *munināṇ*, *maunapadehi* für
monapathesu und *vītarāgāḥ* für *vītasokaṇ* eingesetzt hat:

iii. 195. 3—6 *Mā kiñci vadatha Gaṅgapallāṇ
munināṇ maunapadehi sikkhamānāṇ*

*eso ataro tam arjavogham
yam taritana bhavanti vitaragah.*

Fälle dieser Art beweisen, daß Myu inhaltlich nicht gleich alt oder gar älter als der Pali-Kanon sein kann, sondern diesen voraussetzt.

In der angeführten Pāc.-Gāthā stimmen die Schlußworte von *tādino* an überein mit denjenigen von

Ud. iii⁷ *Piṇḍapātikassa bhikkhuno attabharassa anaññapossino
devā piḥayanti tādino upasantassa sadā satimato.*

Auch diese Worte lagen also im Gedächtnis des Nachdichters offenbar so dicht beieinander, daß der Gebrauch von *tādino* auch den folgenden Pāda nach sich zog. Ähnlich stehen wenigstens *upasantassa tādino* zusammen S. vii. 1. 2. 12¹⁴ = Dhv. ¹⁶⁴.

In Sekhiya 69 (Vin. iv. 204) folgt auf

G² *Dhīr atthu taṃ dhanalābham yasalābhañ ca brāhmaya
yā vutti vinipātena adhammacaraṇena vā*

als G⁴ *Paribbajā mahābrahmo pacant' aññe pi pāṇino
mā tvaṃ adhammo ācarito asmā kumbham iṇa bhida ti.*

Die ganze Geschichte samt Gāthās kehrt wieder als J. 309. Nur sind dort G 3 und 4 umgestellt. Sekhiya 69² = J. 309⁴ findet sich aber ferner auch als J. 287², 310², 433². An allen diesen drei Stellen schließt sich als nächstfolgende G. (287², 310², 433⁴) an *Api ce pattam adāya anūgāro paribbajā
esā vā* (310² und 433⁴ *sā eva*) *jīvikā seyyā* (310² *seyyo*, B⁴ *oā*) *yā
cādhammena esanā.*

Es ist nun sehr auffällig, daß auch diese G. *paribbajā* enthält, wie die in Sekhiya = J. 309 folgende *Paribbajā*, ferner *pattam* entsprechend dem *kumbham* und *adhammena* entsprechend dem *adhammo* der in Sekhiya = J. 309 folgenden. Da aber dieses Zusammentreffen wiederum nicht in einer sachlichen Verwandtschaft begründet sein kann — denn die Erzählungen der J.-Gruppe 287, 310, 433 hängen zwar unter sich mehr oder weniger zusammen, aber nicht mit Sekhiya 69 = J. 309 — so ist es wieder das Plausibelste anzunehmen, daß für die Produktion von J. 287², 310², 433⁴, oder vielmehr derjenigen unter

ihnen, die zuerst da war (denn die anderen sind davon nur Verdoppelungen), eine Reminiszenzen-Assoziation der Anlaß war. Die Prosa dieser drei Gāthās ist dann natürlich erst recht sekundär, denn sie ist inhaltlich unlösbar mit der G. verbunden. In Parivāra xi. 5^{4c+d} entspricht außer dem Pada ^a *ubho* und die Schlußsilbe ^a *teā* des Absolutivs dem *ubhinnaṃ* und ^a *teā* von J. 332^{2c+d} (und dem *ubhābhiyāṃ* und ^a *teā* von Mv. i. 275. 2), s. die Konkordanz. Es ist wiederum höchst wahrscheinlich, daß dieser Doppelanklang den Nachdichter an die betreffende andere Stelle erinnerte und daß er dann den folgenden Pada ganz herübernahm.

Zum Schluß noch ein Beispiel, das beinahe den Humor weckt. Die G. Parivāra xiii. 4¹ ist auch sonst gut belegt, s. unten die Konkordanz. Als der Verfasser von J. 443 seine G. ¹² dichtete, rief das Schlußwort von ^b *paraddhati* eine dunkle Erinnerung hervor an *atīvattati*, das Schlußwort von ^b jener älteren G., und die Folge davon war, daß er einfach im Wortlaute derselben fortfuhr!

Eine besondere Kategorie bilden die Fälle der Identität eines Pada verbunden mit der weiteren Entsprechung dieses oder jenes Wortes, die in einer zusammenhängenden Kette ein und dasselbe Werk durchziehen. Auch diese beweisen natürlich den genetischen Zusammenhang der betreffenden Gāthās unter sich. Das besondere hierbei ist die Häufung solcher Parallelen in einem und demselben Werk. Und aus dieser Häufung geht, wie mir scheint, hervor, daß alle Gāthās der betreffenden Parallelenkette von einem und demselben Verfasser herrühren, mit anderen Worten, daß das betreffende Werk nicht eine Sammlung, sondern ein einheitlich verfaßtes Werk ist.¹ Eine solche Kette, beginnend mit Thg. ¹⁵, gehört den Thg. an. Es sind auch andere Werke an dem identischen Pada beteiligt, s. unten die Konkordanz zu MV. i. 6. 8^{3d} und oben S. 3, und der Pada ist also von außerhalb in die Thg. übernommen worden. Innerhalb derselben ist er dann aber in so spezieller Weise noch mit weiteren Wortentsprechungen in je zwei Gāthās verbunden worden, daß man

¹ Wobei natürlich zugegeben wird, daß eine Anzahl schon vorhandener Gāthās mit verarbeitet ist.

erkennt, ein einheitlicher Dichter habe hier mit dem von außen übernommenen Pāda weiter operiert. Wären die Thīg. wirklich die auf gezeichneten Strophen von vielen Nonnen und nicht ein einheitliches Werk, dann ließen sich, nach Analogie des früher Bemerkten, zwar gelegentliche Entsprechungen in den Strophen zweier oder mehrerer Nonnen begreifen, man würde aber nicht verstehen können, wie auf diese Weise so lange einheitliche Parallelenketten hätten zustande kommen können. In meiner Untersuchung über die SN-Gāthās habe ich eine solche Kette aus den Thag. nachgewiesen und wenigstens angedeutet, daß diese selbe Kette auch in die Thīg. hineinreicht. Jetzt sehen wir aufs neue, daß Thag. und Thīg. dieselbe Eigenart zeigen.

Thīg.¹⁵ *Kāyena samvutā āsiṃ vācāya uda cetasa
samūlam taṇham abbuyha sitibhūta mhi nibbata.*

(Angeblicher Ausspruch der Uttarā.)

Mit dieser G. ist außer durch die Analogie des letzten Pāda durch das unmittelbare Benachbartsein verbunden

Thīg.¹⁵ *Sukhap tam evdḍhike sehi katvā colena pārutā
upāsanto hi te rāgo sitibhūta si (v. l. LC *tā mhi) nibbata.*

(Angeblicher Ausspruch der Sumanā vuḍḍhapabbajitā.)

Mit dieser G. ist außer durch ^a noch durch rāgo enger verbunden

Thīg.²⁴ *Evam viharāmanāya sabbo rāgo samūhato
pariḷāho samucchinno sitibhūta mhi nibbata.*

(Zum angeblichen Ausspruch der Abhayamātā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch Pāda ^a noch durch samucchinno verbunden

Thīg.¹⁶ *Sabbe yogā samucchinna ye dibbā ye ca mānasa
khepetvā āsava sabbe sitibhūta mhi nibbata.*

(Zum angeblichen Ausspruch der Vimalā purāṇagapikā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch den Pāda ^a noch durch āsava sabbe verbunden

Thig.¹⁰¹ *Saṅkhare parato disvā hetujāte palokine
pahāsiṃ āsava sabbe sītibhūta mhi nibbutā.*

(Zum angeblichen Ausspruch der Sakulā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch den Pāda ⁴ noch durch *disvā* und *āsava* verbunden

Thig.⁸⁶ *Disvā ādinavaṃ loka ubho pubbajitā mayam
ty amha khipāsava dantā sītibhūta mha nibbuta.*

(Zum angeblichen Ausspruch der Bhaddā Kapilānt gehörig.)

Die Thig., an Zahl zusammen 522, sind ein verhältnismäßig kleines Werk, und im Verhältnis dazu ist die Kette lang genug, wenn sie auch nicht so lang wie die aus den Thag. in ZDMG 63. 16 f. angeführte ist.

Ein weiterer Gewinn aus der Konkordanz ist der Nachweis von Widersprüchen im Kanon. Natürlich wird eine eindringende Vergleichung auch ohne ein solches Hilfsmittel schon viele aufzufinden vermögen, aber die Sicherheit, daß wir in dieser Beziehung möglichst alles getan haben, kann uns doch nur eine solche Konkordanz verschaffen. Ich will auf einige solche Widersprüche hinweisen, bei denen Vinaya-Gāthās mit in Betracht kommen, ohne Rücksicht darauf, ob ich sie durch gewöhnliche Textvergleichungen oder mit Hilfe der Konkordanz gefunden habe, was ich nicht für jeden Fall mehr feststellen kann, und auch ohne Rücksicht darauf, daß die eine oder andere Entsprechung der Stellen, in denen die Widersprüche liegen, schon von anderen festgestellt ist. Auf einen Widerspruch zwischen Thig.^{246d-246e} und Ud. v. 4 habe ich oben S. 2 schon hingewiesen. Daß beträchtliche Stücke des Berichtes über Buddhas Erleuchtung und über die nachfolgenden Ereignisse in MV. 1 und des Berichtes über die Erleuchtung des mythischen Buddha Vipassī und die nachfolgenden Ereignisse in D. xiv. 2. 21 bis 3. 8 übereinstimmen, war natürlich schon bekannt, s. D. ed. Rhys Davids and Estlin Carpenter u. p. 35. Wem von beiden Buddhas sind nun auch nur nach der Meinung von Buddhas Jüngern und ältesten Nachfahren diese Dinge wirklich passiert? D. ist im ganzen ein sehr respektables Werk, aber dieser sein Bericht ist historisch insofern wertlos, als er sich auf ein

mythisches Wesen bezieht. Der MV. auf der anderen Seite erzählt diese Dinge vom ‚historischen‘ Buddha, und das würde zunächst dafür sprechen, daß ihm mehr zu vertrauen wäre. Aber der MV. ist wahrscheinlich jünger als D. und von ihm abhängig. Sein Bericht über den angeblich historischen Buddha ist also möglicherweise oder gar wahrscheinlich nur die Kopie einer mythischen Erzählung. Zwar verknüpft auch M. 26 denselben Bericht mit dem historischen Buddha, aber auch der M. scheint von D. abhängig und von MV. benutzt zu sein.

Über den Widerspruch von MV. i. 24. 6 und S. iv. 3. 5. 19 + 20 habe ich mich oben, S. 9 f., geäußert.

Die Gāthā MV. x. 3⁶ = M. 128⁶ (m. 154) = J. 428 Einl.⁶ ist Buddha in den Mund gelegt (ob auch Dhṛ.⁶, ist nicht zu sehen), die damit identische G. Thag.²⁷⁰ soll aber Sabhiya Thera gesprochen haben und die wiederum identische Thag.⁴⁰⁸ Mahākaccāyana Thera.

Den Schlangenzauber von CV. v. 6 (= A. iv. 67) trägt Buddha seinen Mönchen vor, in J. 263 aber eben denselben in der mythischen Vorzeit ein brahmanischer Einsiedler (der Bodhisattva) anderen Einsiedlern.

Der G.-Komplex von CV. vi. 1. 5 kehrt wieder vi. 9. 2 bei ähnlicher, aber doch verschiedener Gelegenheit, so daß wir also eine Inconcinuität sogar in einem und demselben Werke anzuerkennen haben. Kehren wir aber den Standpunkt um und betonen statt der Verschiedenheit beider Stellen das Übereinstimmende in ihnen, so müssen wir sagen: Der eine Bericht ist nur eine Verdoppelung des anderen und auf einen anderen Fall zugeschnitten. Für die Frage der Authentizität des Kanons ist es ziemlich unerheblich, ob wir die Tatsache so oder so formulieren. Die Bedenklichkeit der traditionellen Annahme von der Authentizität ergibt sich in jedem Falle. Jede beider Parallelstellen leidet außerdem noch an einem Widerspruch in sich. Obwohl an beiden Stellen Buddha die Gāthās spricht (vi. 1. 5 *Atha kho bhagavā Rājagahakaṃ seṭṭhiṃ imāhi gāthāhi anumodī*; vi. 9. 2 *Atha kho bhagavā Anāthapiṇḍikaṃ gahapatiṃ imāhi gāthāhi anumodī*), heißt es doch beide Male in der zweiten derselben

viharadānaṃ saṃghassa aggāṃ buddhena vaṇṇitaṃ, d. h. in Wirklichkeit hat nicht Buddha, sondern irgendjemand anders vor der Entstehung von CV. vi. 1. 5 und vi. 9. 2 diese Gāthās gesprochen, an den angeführten Orten des CV. stehen sie an sekundärer Stelle, und die beiden CV.-Berichte sind willkürlich zurechtgemacht.

Die Gāthās erscheinen noch einmal in einem anderen Werke, Nidānakathā²⁹⁴⁻²⁹⁸. Die Erzählung, in die sie da eingefügt sind, ist im ganzen die von CV. vi. 9, aber doch ausführlicher.

Die 2 Gāthās von CV. vi. 4. 4 sind = S. x. 8. 15 (I. 212) und = A. iii. 34 (I. 138), und bilden an allen drei Stellen übereinstimmend entweder Buddhas Antwort auf die Frage *Kacci bhante bhagavā sukhāṃ sayithā ti* oder (in A.) einen Teil dieser Antwort. Während aber in CV. und S. Anāthapiṇḍika im Sāvāna von Rājagaha jene Frage an den Erhabenen richtet, ist in A. Hatthaka Ālavaka der Fragende, die Örtlichkeit ist der Sīmsapa-Wald Gomaggā von Ālavi, und die Prosaeinkleidung von A. hat nichts zu tun mit derjenigen von CV. = S.

CV. vii. 2. 5 spielt im Veluvana von Rājagaha, das damit identische Stück S. xvii. 35 (II. 241) und A. iv. 68 (II. 73) in Rājagaha auf dem Berge Gijjhakūṭa. Das ist der erste, zwar unerhebliche Widerspruch, aber immerhin doch ein Widerspruch. Nun findet sich die Gāthā aller drei Stellen noch einmal in S. vi. 2. 2, und daß diese Stelle mit den vorhin genannten auch im übrigen in Beziehung steht, beweist der Anfang *Ekam samayam Bhagavā Rājagāhe viharati Gijjhakūṭe pabbate acirapakkante Devadatte*, der Wort für Wort übereinstimmt mit dem von S. xvii. 35 und A. iv. 68. Im übrigen ist aber die Prosaeinkleidung von S. vi. 2. 2 eine ganz verschiedene, und es ist Brahmā Sahampati, der die Gāthā spricht, und zwar zu Buddha, während in CV., S. xvii. 35 und A. Buddha den Mönchen die G. vorträgt.

Die identische G. Pār. iv. 1. 3¹ (Vin. iii. 90) und S. i. 4. 5. 3¹ (I. 24)

*Aññathā santam attānaṃ aññathā yo pavaredaṃ
nikacca kitavasseva bhuttaṃ theyyena tassa taṃ*

bildet an ersterer Stelle einen Teil einer Ansprache Buddhas an

seine Mönche, an letzterer dagegen der Rede einer Gottheit zu Buddha.

In Saṃgh. vi. 1. 5 (Vin. iii. 148) erzählt Buddha, daß in der Vorzeit (*bhātappabbaṃ*) der Vater des Raṭṭhapāla zu diesem die G. *Ap' āhaṃ te na jaṇāmi* ... gesprochen und der Sohn dem Vater mit der G. *Yacako appiyo hoti* ... geantwortet habe. Mit beiden Gāthās sind die beiden ersten Gāthās des J. 403 identisch oder fast identisch. Da aber bilden sie den Dialog des Königs Brahmadaṭṭa von Benares und des brahmanischen Einsiedlers Aṭṭhisena (des Bodhisattva).

Die G. von Pāc. xxii. 1 *Adhicetaso appamajjato* macht die ganze Predigt aus, die der Mönch Cūḷapanthaka den Nonnen hält. Die Nonnen mokieren sich darüber, daß er immer ein und dasselbe Udāna vortrage (*taṃ āeva . . udānaṃ ayyo Cūḷapanthako punappunaṃ bhāsi-sati*). Die damit identische G. Thag. ²⁸ wird entsprechend dem Ekudāniya Thera zugeschrieben (der, wie wir dank der Konkordanz nunmehr behaupten können, Ekudāniya Th. heißen sollte). In Ud. iv. 7 aber spricht sie Buddha mit Bezug auf Sāriputta!

Die G. *Dhīr atthu taṃ dhanalābhaṃ* (resp. *yaśalābhaṃ*) ... Se-khiya 69³ (Vin. iv. 204) = J. 309⁴ ist einem Caṇḍala (dem Bodhisattva) im Gespräch mit einem Brahmanen in den Mund gelegt. Die damit identische G. J. 287⁵ aber dem Schüler eines brahmanischen Lehrers von Takkaṣiḷa (des Bodhisattva) im Gespräch mit dem Lehrer. J. 310⁶ = J. 433⁷, wiederum dieselbe G., spricht ein brahmanischer Einsiedler (der Bodhisattva) zum Minister des Königs von Benares.

Ich glaube, es bedarf keiner weiteren Belege, um die Richtigkeit meiner Ansicht zu erhärten, daß die Vinaya-Gāthā-Konkordanz, wie überhaupt die Konkordanz der Pāli-Gāthās im ganzen, für die Zukunft ganz unentbehrlich ist, sowohl wenn man über die Sprache wie wenn man über die Literaturgeschichte des Kanons und seinen religionshistorischen Gehalt urteilen will.

Ich schließe nur noch einige kurze redaktionelle Bemerkungen an, indem ich auch hier für das meiste, was zu sagen wäre, auf meine Auseinandersetzungen zur SN-Konkordanz in *ZDMG* 63. 1 ff. verweise.

Die Konkordanz kann nicht bis in alle Kleinigkeiten erschöpfend sein. Es gibt zweifellos auch Kongruenzen und Abhängigkeitsspurcn, die unterhalb des Grenzumfanges eines Pāda bleiben. Ich habe darauf verzichten müssen, auch diese alle nachzuweisen. Die Konkordanz wäre uferlos, ihre schriftstellerische Gestaltung verworren und ihre Straffheit und Beweiskraft verwaschen geworden, wenn ich es zu tun versucht hätte. Man betrachte also die Konkordanz nicht als ein bis in jede kleine Einzelheit informatorisches Reisehandbuch, sondern nur wie einen Wegweiser. Zu suchen und nachzutragen wird noch so manches übrig bleiben.

Die Entsprechungen zwischen Parivāra und Samantapāsādikā, die ihn benutzt hat, habe ich nicht mitnotiert. Da der Parivāra so spät und sozusagen Gelehrtenarbeit ist, schien er mir der Ehre einer gleichen Behandlung wie die eigentlich kanonischen Werke nicht wert zu sein, um so weniger, als ich nicht einmal für diese alle Gāthā-Zitate in der Kommentarliteratur habe verwerten können.

Ein Stern am Rande bedeutet, daß der Wortlaut des betreffenden Parallelstückes schon in *ZDMG* 63. 23 ff. aufgeführt ist.

Abkürzungen und technische Buchstaben.

^{a, b} etc. bezeichnen den 1., 2. etc. Pāda einer Gāthā. Wo ein Kapitel nur eine G. enthält, stehen sie ohne Gāthā-Nummer und bedeuten dann „den und den Pāda der Gāthā“ des angegebenen Stückes, z. B. CV. vii. 1. 6^{a+b} = die Pādas 1 und 2 der Gāthā von CV. vii. 1. 6.

A. = Aṅguttaranikāya ed. PTS. 1885—1900, Bd. 1 und 2 von Morris, Bd. 3—5 von Edm. Hardy. (Ich zitiere die Zahlen der Bücher und ihrer Unterabteilungen, in Klammern Zahl des Bandes und der Seite.)

Ap. = Apadāna. Die in Par. Dip. v zitierten Ap.-Stücke sind mit Ap. in ParDip. v gekennzeichnet. (Die arabische Zahl bezeichnet die Seite dieses Bandes und die Zahl über der Linie die Nr. der Gāthā innerhalb des betreffenden Ap.-Stückes.)

- Asl. = Atthasālinī, Buddhagosa's Commentary on the Dhammasaṅgāṇī ed. Edw. Müller, London 1897. PTS. (Zahl des Paragraphen und der Gāthā des betreffenden Paragraphen, in Klammern Seitenzahl.)
- Av. = Avadānaśataka ed. J. S. Speyer, Bibliotheca buddhica in. Vol. 1. St. Pétersbourg 1906. (Zahl des Avadāna und der Gāthā innerhalb desselben.)
- B. = Buddhavamsa ed. R. Morris, London 1882. PTS. (Zahl des Kap. und der G. innerhalb eines Kap.)
- D. = Dīghanikāya, Bd. 1 und 2 ed. T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, London 1890. 1903. PTS. Bd. 3 zitiert nach der Ausg. im Siamesischen Tripitaka, Abt. II., Bd. 3. (Von Bd. 1 und 2 zitiert Zahl des Sutta, der Unterabteilung davon und der Gāthā innerhalb der Unterabteilung, von Bd. 3 Zahl des Sutta und der durch das ganze Sutta durchgezählten Gāthā, in Klammern Seitenzahl.)
- Dhp. = Dhammapada ed. Fausböll, 1. Ausg. Hauniae 1855, 2. Ausg. London 1900.
- DhpA. = Dhammapada-Atthakathā ed. W. Dhammananda Thera and M. Nanissara Thera. Colombo 1898. 2. Aufl. 1899. (Zahl der Seite dieser Ausg. und der Gāthā je einer Seite. Angaben aus Fausbölls Dhp.-Comm. werden besonders bezeichnet mit „Fausböll“.)
- Divy. = Divyāvadāna ed. Cowell & Neil. Cambridge 1886.
- Dip. = Dipavamsa ed. H. Oldenberg. London 1879.
- Dutr. = Manuscript Dutreuil de Rhins ed. Senart J. As. ix. Sér. T. 12. 193—308.
- G. = Gāthā. Die Zahlen über der Zeile bezeichnen die G.-Nummern.
- It. = Itivuttaka ed. E. Windisch. London 1889. PTS. (Durchgezählte Zahl des Sutta und Zahl der Gāthā innerhalb des Sutta.)
- J. = Jātaka ed. Fausböll, Bd. 1—6. London 1877—1896.
- KV. = Kathavatthu ed. Arnold C. Taylor, Bd. 1 und 2. London 1904. 1897. PTS. (Zahl des Vagga, der Kathā, des Para-

graphen und der Gāthā innerhalb des Paragraphen, in Klammern Band- und Seitenzahl.)

LV. = Lalitavistara ed. Lefmann Bd. 1 Text, Halle a. S. 1902. (Zahl des Kapitels und der Gāthā innerhalb des Kapitels.)

M. = Majjhimanikāya, Bd. 1 ed. V. Trenkner. London 1888. Bd. 2 und 3 ed. R. Chalmers. London 1898—1899. PTS. (Zahl des Sutta und der Gāthā innerhalb desselben, in Klammern Band- und Seitenzahl.)

Mbh. = Mahābhārata.

Mil. = Milindapañha ed. V. Trenkner. London 1880. (Zahl der Seite und der Gāthā der betreffenden Seite.)

Mpū. = Manorathapūraṇi singhales. Ausg. von Dharmārāma 1893 ff. (Zahl der Seite und der Gāthā der betreffenden Seite.)

MV. = Mahāvagga (Vinayapitaka ed. Oldenberg, II.).

Mvu. = Mahāvastu ed. Senart. 3 Bände. Paris 1882, 1890, 1897. (Band-, Seiten- und Zeilenzahl.)

N°. = Cūḷa-Niddesa. (Zahl des Kap. und der Gāthā innerhalb des betreffenden Kap., in Klammern Seitenzahl der siamesischen Ausgabe, Siames. Tripitaka Abt. II, Bd. 19.)

Nid. = Nidanakathā (d. i. Jātaka ed. Fausbøll I., S. 1—94).

N°. = Mahā-Niddesa. (Zahl des Kap. und der Gāthā innerhalb des betreffenden Kap., in Klammern Seitenzahl der siamesischen Ausgabe, Abt. II, Bd. 18.)

P. = Paṭisambhidāmagga ed. Arn. C. Taylor. Vol. I. London 1905. PTS. (Seitenzahl in Klammern.)

Pāc. = Pacittiya (Vin. IV.).

Par. Dip. = Paramatthadīpanī. Bd. 3 und 4 ed. E. Hardy. London 1894, 1901. Bd. 5 ed. Edw. Müller. London 1893. PTS. (Zahl des Bandes, der Seite und der Gāthā auf der betreffenden Seite.)

Pār. = Pārājika (Vin. III.).

PV. = Petavatthu ed. Minayeff. London 1888. PTS.

Pv. = Parivāra (Vin. v).

Rs. = Rāpasiddhi.

S. = Saṃyuttanikāya. Bd. 1—5 ed. L. Feer. London 1884—1898.
PTS. (Zahl des Saṃyutta, des Kap. innerhalb eines Saṃyutta,
des Paragraphen innerhalb eines Kap., des Absatzes inner-
halb eines Paragraphen, der G. innerhalb eines Absatzes, in
Klammern Band- und Seitenzahl.)

Samgh. = Saṃghādisesa (Vin. iii).

Smp. = Buddhaghosa's Samantapasādikā ed. S. S. Dhammakitti. Heft
1—3. Colombo 1897, 1898, 1900 = Teil 1 (413 Seiten) und
Teil 2 S. 1—72. Ein Stück auch ed. in Vin. iii, 283—343.

SN. = Suttanipāṭa ed. Fausbøll, Part 1 Text. London 1885. PTS.
(Zahl des Vagga, des Sutta innerhalb eines Vagga, der Gāthā
innerhalb des Sutta, in Klammern die durch den ganzen SN.
durchgezählte Gāthā-Nummer.)

Sum. = Sumaṅgalavilāsinī ed. T. W. Rhys Davids & J. Estlin Car-
penter. Part 1. London 1886. PTS. (Zahl der Seite und
der Gāthā auf je einer Seite.)

Thag. = Theragāthā ed. H. Oldenberg. London 1883. PTS.

Thig. = Therīgāthā ed. R. Pischel. London 1883. PTS.

Ud. = Udāna ed. P. Steinthal. London 1885. PTS. (Zahl des Vagga
und des Ud. innerhalb eines Vagga.)

Vibh. = Vibhāṅgappakaraṇa. Ausgabe im Siamesischen Tripiṭaka.
Abt. iii. Bd. 2. (Zahl des Kap. und der G., in Klammern
die der Seite.)

Vin. = Vinayapiṭaka ed. H. Oldenberg. Bd. 1—5. London 1879—1883.

VV. = Vimānavatthu ed. E. R. Gooneratne. London, ohne Jahres-
zahl. (Durchlaufende Zahl des Vimāna und der Gāthā inner-
halb eines Vimāna, in Klammern Zahl des Buches, des Vi-
māna innerhalb eines Buches, der Gāthā innerhalb eines Vi-
māna nach der Zählung in Par. Dip. iv.)

Vinayapīṭaka Bd. I (Mahāvagga).

l. 1. 3+5+7 = Ud. l. 1+2+3. KV. II. 3. 20¹⁻³ (l. 186). Asl. 45. MV. I. 1. 3.

Mvu II. 416. 16—19 + 417. 1—4. 9—12.*

* Die Herausgeber des Ud. und der Asl. haben die Entsprechung mit MV. schon notiert.

l. 1. 3+5+7 + l. 2. 3 = Ud. l. 1+2+3+4.

l. 1. 3^{++b} etc. = l. 1. 5^{++b} etc. = l. 1. 7^{++b} etc. (s. l. 1. 3, l. 1. 5, l. 1. 7).

l. 1. 3^{++b+c} etc. = l. 1. 5^{++b+c} etc. (s. l. 1. 3, l. 1. 5).

l. 1. 3 *Yadā have pātubbhavanti dhammā* (^{a+b} und ^{a+b+c} s. bes.)

atāpino jhāyato brāhmaṇassa

ath' assa kaṅkhā vapayanti sabba

yato pajānāti sahetudhammaṃ.

Keine Abweichung in Ud., KV.

In Asl. gedruckt *sa hetudhammaṃ* (sic).

Mvu II. 416. 16—19 *Yadā ime prādurbhacanti dharma*

atāpino dhyāyato brāhmaṇasya

athāsya kaṅkṣā vyapananti (C^opanayanti,

B^opananti) *sarvā*

yadā prajānāti sahetudharma.

l. 1. 5^{++b+c} = l. 1. 3^{++b+c} etc. (s. dort).

^a*yato khayaṃ paccayānaṃ avedī.*

Keine Abweichung in Ud., KV.

Mvu II. 417. 1—3 = 416. 16—18 (s. unter MV. I. 1. 3).

^a*kṣayaṃ pratyayānaṃ avatī.*

l. 1. 7^{++b} = l. 1. 3^{++b} etc. (s. dort).

^{a+b}*vidhāpayam tiṭṭhati Mārasenaṃ*

suriyo 'ca obhāsayaṃ antalikkhaṃ.

Ud. *suriyo*, das übrige ebenso.

KV. *suriyo* (v. l. M. *suriyo*) *ca obhāsayaṃ.*

In Asl. keine Abweichung von MV.

Mvu II. 417. 9+10 = 416. 16+17, s. unter MV. I. 1. 3

11+12 *vidharṣitā tiṭṭhati Mārasainya*

sūryayaiva obhāsitaṃ antarikkhaṃ.

MV. I. 2. 3. 1. 2. 3^a etc. (s. nächste und zweitnächste Parallele) vgl. Dh. 388a *Bāhitapāpa ti brāhmaṇo*.

Vgl. auch S. VI. 1. 3. 8^{2c} (I. 141) *bāhitva* (SS *bāhetvā*) *pāpāni anupalitto* (S² *anūpal°*).

SN. III. 6. 18 (512)^a *Bāhetvā* (B²¹ *bāhi°*) *sabbapāpakāni* = N²⁰. IV. 6^a (81). N^c. V. 34^a (74) = VI. 6^a (83), überall ohne v. l. *bāhi°*.

1. 2. 3. *Yo brāhmaṇo*¹ *bāhitapāpadhammo* (^{a+b+d} s. auch bes.)
nihuhiko nikasāvo yatatto
vedantaḡ vusitabrahmacariyo (^a s. auch bes.)
dhammena so brāhmaṇo brahmacāraṃ vadeyya
yass'ussada n'atthi kuhiṇi loka.

Ud. I. 4 abweichend nur: *nihuhiko nikkasāvo*.

* *brāhmaṇo* in Ud. wird Druckfehler sein.

1. 2. 3^{a+b+d} etc. (s. vorige Parallele) vgl. auch MV. III. 325. 6—9
Yo brāhmaṇo bāhitapāpadhammo
nihuhiko niṣkaṣāyo (B² *kāṣāyo*, M *kāpāyo*) *yatātmā*
kṣāṇḍāravā antimadehadhāri
dharmena so brāhmaṇo brahmacāraṃ vadeyya.

1. 2. 3^c etc. (s. 1. 2. 3.) auch = S. VII. 1. 9. 9²¹ (I. 168) *vedantaḡ vusitabrahmacariyo* =

SN. III. 4² (463)^b *vusitabr°*.

Das Verbindende ist der gemeinsame Gedanke, daß nicht die Kastenzugehörigkeit den Wert des Menschen ausmacht.

1. 2. 3^e etc. (s. 1. 2. 3.) auch = SN. IV. 3⁴ (787)^d,* wo außerdem das unmittelbar vorangehende *vadanti* dem *vadeyya* entspricht, = N²⁰ III. 6^a = 10^d (65, 67).

* Die Parallele von MV. und SN. schon notiert von FAHRSÖLL SN. p. XVIII.

1. 3. 4¹⁺² = Ud. II. 1¹⁺². KV. II. 8. 8¹⁺² (I. 212).^a LV. XXIV. 81+82 (380).

Sukho viveko tūṭṭhasa sutadhammassa passato

*avyāpajjhaṃ sukhaṃ loka pāyabhūtesu*²² *saṇḍamo* (^a s. auch bes.).

In Ud. *avyāpajjhaṃ* nach D, mit v. l. AB *°jjaṃ*.

In KV. *viveko* mit v. l. P *vīpāko*; *avyāpajjhaṃ*; *saṇḍamo*.

LV. xxiv ²¹ *Sukho virekas tuṣṭasya śrutadharmasya paśyataḥ* MV. i. 3. 4.
avyābadhyaṃ sukhaṃ loke prāṇīdhātēsu samyataḥ.

²*Sukhā virāgatā loke kāmānaṃ samatikkama*
asmimānassa (B om. yo) *vinayo etaṃ ve paramaṃ sukhaṃ* (³ s.
 auch bes.).

Ud. und KV. genau damit übereinstimmend, ohne die v. l.

LV. xxiv ²² *Sukhā virāgatā loke pāpānāṃ samatīkramaḥ*
asmiṃ mānuṣyaviṣaye etad vai paramaṃ sukhaṃ.

* Die Entsprechung von Ud. und MV. ist vom Herausgeber des Ud. schon
 notiert worden.

²² *pānabh*^o in KV. ist wohl Druckfehler.

i. 3. 4 ¹² etc. (s. i. 3. 4 ¹⁺²), vgl. A. iv. 40. 3 ⁵² (II. 44) = VI. 37. 3 ⁴²
 (III. 337) = VIII. 37. 2 ²⁶ (IV. 244) *avyāpajjhaṃ sukhaṃ lokam*
 (in VI. 37 mit v. l. Ph. *loke*). It. 22 ³⁶ *avyāpajjhaṃ* (BM. *•jjaṃ*)
sukhaṃ lokam = It. 60 ²⁰ (ohne v. l.).

i. 3. 4 ²⁴ etc. (s. i. 3. 4 ¹⁺²) auch = KV. II. 8. 8 ²⁴ (I. 212).

i. 5. 3 ¹²⁺³ etc. (s. folgende Parallelen) auch = ParDip. iv. 25.*

* E. Haug ParDip. iv. 25 hat die Entsprechung mit MV. schon notiert.

i. 5. 3. ¹⁺² + 7 ¹⁻³ + 12 + i. 6. 8 ¹⁻⁴ + 9 = M. 26 ¹⁻¹¹ (I. 168—171).

i. 5. 3 ¹⁺² + 7 ¹⁻³ + 12 außerdem = S. vi. I. 1. 4 ¹⁺² + 9 ¹⁻³
 + 13 (I. 136—138).

i. 5. 3 ¹⁺² + 7 ²⁺³ + 12 (außer den Genannten) auch = D. xiv.
 3. 2 ¹⁺² (= 8. 4 ¹⁺²) + 3. 7 ¹⁻².

i. 5. 3 ¹⁺² + 7 ¹⁺² + 12 + 6. 8 + 9 vgl. (außer den Genannten)
 Mvu III. 314—327.

i. 5. 3 ¹⁺² + 7 ² + 12 + i. 6. 8 ²⁻⁴ + 9 vgl. (außer den Ge-
 nannten) auch LV. xxv. 19 + 20 + 18 + 34 + xxvi ¹⁻⁴.*

* Die Entsprechung von M. und LV. ist schon notiert M. I. 544 f., die von
 MV., Mvu, LV. in Mvu III. 506 f.

i. 6. 8 ¹⁻⁴ + 9 auch = KV. iv. 8. 7 (I. 289).

i. 6. 8 ¹⁺²⁺⁴ auch = ParDip. v. 220 (schon gegeben von Pi-
 schel Thig. 203).

Und zwar gestalten sich die Entsprechungen samt den noch
 hinzutretenden Einzelparallelen Gāthā für Gāthā so:

MV. I. 5. 5.

I. 5. 3 ¹⁺² *Kicchena me adhigataṃ halaṃ dāni prakāṣitum*
 (²⁺¹ s. oben auch bes.)

rāgadosaparetehi nāyaṃ dhammo susambudho
 (²⁺¹ s. unten bes.)

(v. l. AC *susambuddho*, C auch *susampuddho* und *su-*
sambuddho.)

Paṭisotagāmi nipuṇaṃ gambhīraṃ duddasaṃ aṇuṃ
rāgarattā na dakkhanti tamokkhandhena āvutaṃ.

(C corr. zu *paṭisotagāmiṃ*. D *paṭisotegāmin ti*. E *paṭi-*
sotagāmin ti. D *dakkhinti*.)

D. xiv, 3. 2 abweichend: *halaṃ . susambuddho*.

Paṭisotagāmiṃ . dakkhinti (B^m K *dakkhanti*). **kkhandhena*
āvaṭṭa (B^m *āvutaṃ*, K *āvutaṃ*).

M. 28 ¹⁺² (I. 168) abweichend: *halaṃ . susambudho* mit v. l. ABMs^a
 **buddho*.

Paṭisotagāmiṃ mit v. l. NM^a **gāmi*. *dakkhinti* mit v. l.
 NM^a **anti*.

tamokkhandhena āvaṭṭa mit v. l. NM^a *tamokh**, N *āvutaṃ*,
 M *āvutaṃ* und *āvutaṃ*.

S. vi. I. 1. 4 abweichend: *halaṃ . susambuddho*.

*Paṭisotagāmiṃ . duddasaṃ**. *dakkhinti* mit v. l. B *dak-*
khanti.

tamokkhandhena āvutaṃ mit v. l. S^a *āvataṃ*, S^a *āvataṃ*, C
āvutaṃ.

* *gambhīraṃ* ist augenscheinlich nur Druckfehler, vielleicht auch *duddasaṃ*.

Mvu III. 314. 9—12 *Pratisrotagāmināṃ māgaṃ gambhīraṃ durdṣ-*
ṣaṃ [mama]

na rāgaraktā draṅṣyanti alaṃ dāni prakāṣitum.

Kicchena me adhigato alaṃ dāni prakāṣitum

anuśrotaṃ hi vuhanti kameṣu graṣitā naraḥ.

(¹ s. auch bes.)

316. 20 + 21 *Pratisrotagāmiko māgo gambhīro durdṣṣo [mama]*
 (BM *anu*)

rāgaraktā na draṅṣyanti alaṃ brahme prakāṣitum.

LV. xxv¹⁹⁺²⁰ *Pratisrotagāmi mārgo gambhīro durdṛṣṭo mama* MV. i. 5. 3.
(^b s. auch bes.)

na taṃ drakṣyanti rāgāndhā alaṃ tasmāt prakāṣitaṃ.
... .. *kāmeṣu patitā prajāḥ* (^b s. auch bes.)

kṛcchreṇa me'yaṃ saṃprāptaṃ alaṃ tasmāt prakāṣitaṃ.
Mvu III. 314. 12^b und LV. xxv^{20b} vgl. SN. IV. 7¹⁰ (222)^d
kāmeṣu guthitā pajā.

LV. xxv^{19b} vgl. auch v. 34^b *gambhīradurdarśāduropa-*
gamaṃ und xxvi^{52a} *gambhīraṃ durdṛṣṭaṃ śikṣmaṃ.*

L. 5. 3¹⁺⁴ etc. (s. L. 5. 3¹⁺²) vgl. auch S. xxxv. 136. 4⁷⁺⁸ (IV. 128)

Bhavarāgaparetehi

nāyaṃ dhammo* (B¹ *maggo*) *susambuddho* (B¹⁻² **budho*.)
= SN. III. 12⁴¹ (764)^{a+4} (*susambudho*, v. l. B⁵¹ **buddho*, Ohne
v. l. *maggo*.)

* *nāyaṃ* ist Druckfehler.

L. 5. 7¹ *Pādurahosi Magadhesu pubbe*
dhammo asuddho samalehi cintito

apāpur' etaṃ amatassa dvāraṃ (^a s. auch bes.)

* *suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ* (^a s. auch bes.).

= M 26³, mit v. l. AE *avāpur'*.

= S. VI. 1. 1. 9¹, aber *avāpur* — *etaṃ* mit v. l. BC *apāpu-*
retaṃ.

Vgl. Mvu III. 317. 15—18 *Prādurahosi samalehi cintito*
dhammo asuddho magadheṣu pūvaṃ (^b auch = 319. 7)

apāertaṃ te amṛtasya dvāraṃ

śṛṇvanti (M **ṣvanti*) *dharmaṃ vimalānubuddhaṃ* (BM
**lenānu*°).

LV. xxv²¹ *Vado babbhāva samalair vicintito*

dhammo viśuddho magadheṣu pūvaṃ

amṛtaṃ mune tad vivṛṇiṣva dvāraṃ

śṛṇvanti dharmaṃ vimalena buddhaṃ.

L. 5. 7^{1a} etc. (s. vorige Parallele und vgl. L. 5. 12^a) vgl. auch

It. 84^{2a} [*apāruṇanti*]* (B *apāruṇanti*, A *apāruṇanti*,

MV. i. 5. 7.

M apāpurenti, CDEPPa apāpuranti) amatassa
dvāraṃ.

VV. 64²⁵ (V. 14²⁷) apāpurantaṃ amatassa dvāraṃ.

* Nur Conjectur.

* L. 5. 7¹² etc. (s. i. 5. 7¹) auch = SN. ii. 14⁹ (104)*

und vgl. * S. viii. 8. 6²⁴⁺⁵ (i. 192) suganti dhammaṃ vi-
malaṃ sammāsambuddhadesitaṃ = Thag. 1203a¹⁰ *
dh^o vipulaṃ sammāsambuddhadesitaṃ. Cfr. ZDMG
lxiii. 284.

i. 5. 7²⁴ etc. (s. i. 5. 7²) vgl. Sum. i. 61²⁴ Siho yathā pabbatamud-
dhani tthito.

i. 5. 7² Sele yathā pabbatamuddhani tthito (*-ā+*-+* s. auch bes.)
yathāpi passe janataṃ samantato
tathūpanaṃ dhammavayaṃ sumedha (* u. c²⁴ s. auch bes.)
pasādaṃ aruḥa samantacakkhu
sokāvatiggaṃ janataṃ apetasoko
avekkhasu (so AE, apekkh* CD, dann aber C av*) jāti-
jarābhūtaṃ.

= D. xiv. 3. 7¹, da aber *muddhani tthito,

sokāvatiggaṃ,

avekkhasu ohne v. l.

= M. 26⁴ (L 168), mit v. l. ABCDE Selo für Sele,

mit *muddhani tthito,

sokāvatiggaṃ janataṃ,

avekkhasu ohne v. l.

= S. vi. 1. 1. 9² (L 137), mit *muddhani tthito,

janataṃ in *, mit v. l. S¹⁻² jantum, S² jantam, korr.

zu janataṃ,

avekkhasu ohne v. l.*

= It. 38³, mit v. l. CDE Selo für Sele, mit *muddhani tthito

(BPPa *tthito),

dhammavayaṃ mit v. l. C dhammavaraṃ,

mit sumedho, v. l. BMP sumedha,

āruyha mit v. l. B *āruyha*, **cakkhu* mit v. l. BEM *a, MV. i. 5. 7.

C **um*,

sokāvatiggaṃ mit v. l. DE **kiṇṇaṃ*, *janataṃ ap**, mit v. l.

DEMPPa **taṃ ap**,

C **taṃ mapetaṃ soko*,

avekkhati mit v. l. DE *apekkhati*. **

= N^e. XIV ¹⁴ (337) = XVI ⁵ (431), beide mit **muddhaṇi tthito*,

sokāvatiggaṃ janatammapeṭasoko,

*avekkh** (XIV ¹⁴ *avekkhasu*).

= N^e. XVI ² (179), mit **muddhaṇi tthito*,

sokāvatiggaṃ janatammapeṭasoko,

avekkhasu.

* *tathūpamaṃ* von S. ist natürlich Druckfehler.

** Die Entsprechung von D., S. und It. schon notiert D. II. 39.

L. 5. 7 ^{2a+3+4+5} etc. (s. L. 5. 7 ²) vgl. auch DhP. ^{2a+1} = Mil. 387 ^{2a+1}

paññāpāsādam āruyha asoko sokiniṃ (Mil. **niṃ*) *pajam*

pabbataṭṭho va bhūmatṭhe (DhP. v. l. B' *bhūma**, Mil.

v. l. M *bhūma**)

dhīro bala avekkhati.

= Dutr. A ² 16 ¹⁺¹ *prajñāprasāda aruyu asoko soṇo jana*

pravataṭṭho va bhūmatṭha dhīro bala ave-
*chiti**.

Vgl. auch Mbh. XII. 17 ²⁹ (Calc. XII. 530):

prajñāprāsādam āruhya asocyān (Calc. na *socyān*) *soṇato*

janān

jagatiṭṭhān icadriṭṭho mandabuddhīr na cekṣate.

* MV., DhP., Dutr. und Mil. schon verglichen von FAUSDÖLL DhP.

2. Ausg. S. 6 f., Mil. und DhP. auch schon von TREUCKER Mil.

p. 430.

* L. 5. 7 ^{2a} etc. (s. L. 5. 7 ²) vgl. SN. II. 1 ¹² (232) * *tathūpamaṃ*

dhammacaravaṃ adesayi (C ^{1b} **y*)

= KhP. VI ^{12a} (*adesayi*).

L. 5. 7 ^{2a+3+4} etc. (s. L. 5. 7 ²) auch = Sum. i. 183 * (gedruckt *dham-*

maṃ ayaṃ Sumedha).

* Schon verglichen in D. II. 39.

- MV. I. 5. 7. I. 5. 7^{3a+b} etc. (s. folg. Parallele) vgl. auch S. XI. 2. 7. 4^{a+b} (I. 233)
Uṭṭhehi (B *uṭṭhehi*) *vira vijitasangāma*
paññabhāra anaya vicara loka
 = MVu III. 315. 14 *Uṭṭhehi vijitasangrāma pūṇabhāro tevaṃ*
añña vicara loka
 = I. V. XXV^{17a+b} *Uṭṭiṭṭha vijitasangrāma prajñākārā timi-*
srā vicara loka.
- I. 5. 7² *Uṭṭhehi vira* (B *dhīra* korr. zu *vira*) *vijitasangāma*
sattavarāha anaya vicara loka (^{a+b} s. auch bes.)
desetu bhagavā dhammaṃ aññātāro bhavissanti.
 = D. XIV. 3. 7², mit *vira* ohne v. l., *saṅgāma*,
anaya mit v. l. S^{2d} *anana*, S¹ *anaya*, *vicara* mit v. l.
K vicara
 = M. 26² (I. 169), mit *vira*, *saṅgāma*,
desassu (NM* *desetu*).
 = S. VI. 1. 1. 9² (I. 137), nur in B, mit *Uṭṭhehi vira saṅgāma*,
dhammam.
 = S. XI. 2. 7. 5 (I. 234)*, mit *Uṭṭhehi vira vijitasangāma*,
dhammam.
 = MVu III. 316. 4 + 5 = 17 + 18 *Uṭṭhehi vijitasangrāma*
pūṇabhāro tevaṃ añña vicara loka
desāhi sugata dharmam aññātāro bhaviṣṣanti
 = LV. XXV¹⁸ *Uṭṭiṭṭha vijitasangrāma*
prajñākārā timisrā vicara loka
deṣaya tevaṃ mune dharmam aññātāro bhaviṣṣanti.
- * Die Entsprechung von M. und S. auch notiert M. Bd. I. 544; die von MV. D., S. und It. in D. II. 39; die von MV. und S. in S. I. 234.

(Fortsetzung folgt.)

Die Weisheit der Sibylle.

Ein kritischer Beitrag

VON

J. Schleifer.

Die von mir in den *Dankschriften der kaisertl. Akademie der Wissenschaften* veröffentlichten orientalischen Versionen der Sibylle¹ sind bereits von R. Basset im 10. Bändchen seiner *Les apocryphes éthiopiens*² teilweise ins Französische übersetzt worden. Er übersetzte die äthiopische sowie die von mir mit Arab. II und Arab. III bezeichneten arabischen Versionen. Der Übersetzung der äthiopischen Version legte er aber die schlechteste von den uns erhaltenen Handschriften (Bibliothèque Nationale, Paris, Eth. 123, in meiner Ausgabe mit Z₂ bezeichnet) zugrunde. Außerdem weist diese, sowie die Version Arab. II und Arab. III infolge falscher Lesungen und sonstiger Versehen manche Irrtümer auf, die einer Berichtigung bedürfen. Da nun die Texte jetzt vollständig gedruckt vorliegen und die Versionen Arab. II und Arab. III von mir nicht übersetzt worden sind, möge es mir gestattet sein, mein in der Erzählung der Sibylle S. 1, Anm. 2 gegebenes Versprechen, auf die Arbeit Bassets noch zurückzukommen, hier einzulösen.

¹ Vgl. „Die Erzählung der Sibylle, ein Apokryph, nach den kareschanischen, arabischen und äthiopischen Handschriften zu London, Oxford, Paris und Rom“, veröffentlicht von Dr. J. Schleifer (*Dankschriften der kaisertl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-histor. Klasse, Band LIII, 1. Abhandlung, Wien 1908*).

² Vgl. *Les apocryphes éthiopiens, traduits en français, par René Basset, x. La sagesse de Sibylle. Paris 1900.*

Ich beginne mit der äthiopischen Version, die sich bei Basset an erster Stelle findet, wobei ich bei den verderbten Stellen der Basserschen Vorlage bloß auf Seite und Zeile meiner Ausgabe und Übersetzung verweise.

Die äthiopische Version.

- S. 27, Z. 1 ‚Sagesse de la femme . . . à la même heure, après la sortie d'Égypte des enfants [d'Israël]‘; vgl. Text S. 6, Z. 1—7 und Anm. 11, dann Übers. S. 50, Z. 1—15.
- Z. 5 v. u. ‚Lorsque le péché se fut multiplié chez eux, qu'ils se prosternèrent devant les démons‘; Text S. 6, Z. 2 v. u.: **ወሶበ፡ በህንት፡ ኀጢአት፡ ኀቤሆሙ፡ በአምልኮ፡ ጣዖት፡ ወሰገዱ፡ ለአጋንንት፡** ‚als aber die Sünde unter ihnen sich mehrte durch ihren Götzendienst und sie die bösen Geister anbeteten‘.
- S. 28, Z. 2 ‚aux magiciens‘, vgl. Text S. 8, Z. 5 und Übers. S. 50, Z. 1 v. u. und S. 51, Z. 1.
- Z. 9 ‚en 1020 de l'ère d'Alexandre‘, vgl. Text S. 8, Z. 7 v. u. und Anm. 12, dann Übers. S. 51, Z. 13.
- Z. 20 ‚dans l'eau‘, vgl. Text S. 14, Z. 2 und Übers. S. 53, Z. 8.
- Z. 21 ‚Elle était âgée de 137 ans . . . tout ce qui est connu et tout ce qui est visible‘ (dann S. 11, Z. 10 ‚elle même est âgée de 157 ans [éthiopien]‘), vgl. Text S. 14, Z. 3—6 und Übers. S. 53, Z. 10—15.
- Z. 6 v. u. ‚Dieu la rendit supérieure à tous ses contemporains‘; Text S. 14, Z. 4 v. u. **ወአንጎ፡** (Z. **ወአንጎ፡ = ወአንጎ፡**, s. bloß wegen des Gutturals, vgl. *Psaltours, Äthiop. Gramm.* S. 18) **አግቢአብሔር፡** (Z. noch **ላዕለ፡**) **መዋዕለሃ፡** (= Arab. *و اطال الله حياتها*) ‚Und Gott verlängerte ihre (Lebens-) Tage‘.
- Z. 5 v. u. ‚Il s'était écoulé 102 ans et 40 (sic) mois depuis qu'elle expliquait . . .‘, vgl. Text S. 14, Z. 9—11 und Übers. S. 54, Z. 2—6.
- S. 29, Z. 8 ‚Qu'est-ce que ce rêve et qu'arrivera-t-il?‘ vgl. Text S. 10, Z. 3—5 und Übers. S. 51, Z. 30—32.

- S. 29, Z. 11 ,pour lui demander de venir à Rome¹; Text S. 12, Z. 2
ከመ፡ይሕትትዋ፡እስከ፡ትመጽእ፡ኃቢሆሙ፡ ,um sie zu bitten,
 daß sie zu ihnen komme¹.
- Z. 19 ,alors réunissez-vous . . . ; nous demanderons au Seigneur,
 notre maître¹; Text S. 16, Z. 3 **ወበላኒታ፡ተጋብኡ፡. . .**
ወትቤሉሙ፡ንስእሉ፡ለእምላክ፡አማልከት፡ ,und morgen
 versammelt euch . . . Und sie sagte ihnen, bitten wir
 den Gott der Götter¹.
- Z. 4 v. u. ,je vous raconterai les choses extraordinaires que pré-
 sage ce songe¹; Text S. 16, Z. 4 v. u. **ከመ፡እንግርክሙ፡**
በይከውን፡በዝ፡ዓለም፡መንክራተ፡ ,damit ich euch sage das
 Wunderbare, das in dieser Welt sein wird¹.
- S. 30, Z. 6 ,Le cinquième était lumineux¹, vgl. Text S. 18, Z. 8—9
 und Übers. S. 56, Z. 28—30.
- Z. 7 ,il était traversé par des images de scorpions¹; Text S. 18,
 Z. 5 v. u. **ወየዐውድዋ፡አምሳለ፡ዐቃርብት፡** (= Arab. in
 وحوله شعاع يشبه العقارب) ,und es umgaben sie skorpionen-
 ähnliche (Strahlen)¹.
- Z. 8 ,dans ce soleil était une grande lumière¹, vgl. Text S. 18,
 Z. 4 v. u. und Übers. S. 56, Z. 1—3.
- Z. 10 ,il y avait du sang¹, vgl. Text S. 18, Z. 2 v. u. und Übers.
 S. 56, Z. 6—7.
- Z. 12 ,et contenait beaucoup de scorpions et du sang¹; Text S. 18,
 Z. 1 v. u. **ወብዙኃ፡ዐቃርብት፡በቲ፡ወደም፡** (Z₂ **ወባቲ፡ደም፡**)
ወውስቲታ፡መጣብኦ፡ ,und sie hatte viele Skorpionen und
 Blut; und in ihr befanden sich Messer¹. Vgl. noch Text
 S. 20, Z. 2 und Übers. S. 56, Z. 13.
- Z. 8 v. u. ,sans montrer entre eux d'hostilité ni de trouble. Ils
 réussiront¹; Text S. 20, Z. 2 v. u. **አልቦ፡በኃቢሆሙ፡አድ-**
ልም፡ወዐመግ፡ወእድንጾዊ፡ (Z₂ **ወእድንጾኔ፡**) **ወዳእሙ፡**
ይግርሩ፡ (Z₂ **እድ፡ይወርሩ፡**) ,es wird unter ihnen keine
 Heuchelei und Ungerechtigkeit und keinen Neid geben;
 und sie werden nur Gebäude auführen¹.

- S. 30, Z. 5 v. u. ,ils sauront que quand ils seront morts, quelqu'un les enterrera' (dann S. 12, Z. 14 v. u.: ,sachant que quand ils mourront, quelqu'un les enterrera [éthiopien])¹; vgl. Text S. 22, Z. 2—3 und Übers. S. 57, Z. 19—22.
- S. 31, Z. 8 ,ils aimeront à verser le sang', vgl. Text S. 22, Z. 12—13 und Übers. S. 58, Z. 2—4.
- Z. 10 ,et à verser le sang', vgl. Text S. 22, Z. 14—15 und Übers. S. 58, Z. 7—9.
- Z. 11 ,une lumière [émanée] de la lumière supérieure qui réside au haut des cieux apparaîtra'; Text S. 22, Z. 2 v. u.
ያስተርእ: ብርሃን: እምብርሃን: ልዑል: ዘኖኅድር: በእርዳም:
 ,wird ein Licht vom Lichte des Erhabenen, der in den Höhen wohnt, erscheinen'.
- Z. 13 ,dans le sein sacré d'une vierge et naîtra', vgl. Text S. 22, Z. 17 und S. 23, Z. 1—2, dann Übers. S. 58, Z. 13—16.
- Z. 6 v. u. ,Ceux qui n'ont pas cru en lui bis il leur aurait donné ce' vgl. Text S. 26, Z. 3—5 und Übers. S. 59, Z. 23—28.
- S. 32, Z. 1 ,il ne les nominera pas', vgl. Text S. 26, Z. 7 und Übers. S. 60, Z. 1—2.
- Z. 10 ,Ensuite viendra un roi exterminateur qui détruira les églises, qui tourmentera les hommes libres et les adorateurs du crucifié: beaucoup seront convertis de honte; devant ce roi, un homme fera périr un peuple considérable'; Text S. 28, Z. 1 (9a) **ወእምድኅሬሁ: ይከውን: ንጉሥ: ዘይቀትል: ወያመ ዘብር: አብያተ: ክርስቲያናተ: አግዳዝያን:** (Z₁ አግዳዝያን:) **ወለአለ:** (Z₂ ወከሎሙ: አለ:) **ያመልኩ: ለዘተሰቅለ: ጂበ: ዕፅ: መስቀል: በእሳት: ወበሰይፍ: ይኳንኖመ:** (= in Z₂ fehlt በእሳት: ወበሰይፍ:, für ይኳንኖመ: hat diese Hs. ይኩን ምመ:) **ወይትኅፈሩ: ብዙኃን: ሰብእ:** (Z₂ ሕዝብ: ወሰብእ:) **በቅድሚሁ: ለውእቲ: ንጉሥ:** (= Arab. **ويزعج اناس كثير** **(من بين يدي ذلك الملك** (9b) **ይቀትል: ሕዝበ: ብዙኃን:** (9a), Und nach ihm wird ein König sein, der töten und die Kirchen der Freien zerstören und jene, die den am Kreuzesholz Gekreuzigten anbeten werden, mit Feuer und Schwert

züchtigen wird. Und viele Leute werden von (vor) diesem Könige beschämt werden; (9b) er wird viele Leute töten^c. Vgl. noch S. 28, Anm. 5 und 6 zur äthiop. Version.

S. 32, Z. 5 v. u. „quatre ans . . . dix comme lui“, vgl. Text S. 28, Z. 1 v. u. und S. 30, Z. 1, dann Übers. S. 61, Z. 9—13. Danach ist auch die Bemerkung S. 14, Z. 12: Il régnera quatre ans (arabe ¹) ou un certain nombre d'années (éthiopien), et après il y en aura dix (arabe ¹) ou un (éthiopien) comme lui, wobei übrigens die Version Arab. m mit der äthiopischen verwechselt wird, zu berichtigen.

S. 33, Z. 2 „pays d'El-Baser“, vgl. Text S. 30, Z. 8. — „l'île de la mer sera conquise et pillée“, Text S. 30, Z. 5 (14b) ወደሐተ፡ ባሕር፡ ትትማህረክ፡ ወደትዒወወ፡ ሰብላ፡ „Und eine Insel des Meeres wird geplündert und die Einwohner (Leute) werden in die Gefangenschaft geführt werden“.

Z. 7 „la Syrie sera ravagée ainsi qu'une grande ville. En Orient, un roi régnera“, vgl. Text S. 30, Z. 15—16 und S. 32, Z. 1, dann Übers. S. 62, Z. 18—22.

Z. 10 „Il recevra des présents“, Text S. 32, Z. 3 (16c) ትመጽኦ፡ አምኃ፡ (16c) „Es werden Geschenke kommen“.

Z. 11 „la crainte ne viendra pas“, vgl. Text S. 32, Z. 4 und Übers. S. 63, Z. 5—6.

Z. 15 „il établira l'un d'entre eux comme gouverneur de la Syrie et du rivage de la mer; elle sera ruinée“, Text S. 32, Z. 1 v. u. (16h) ወደወደም፡ ጅ፡ አምኒሆሙ፡ ላዕለ፡ ሶርያ ። (17a) ወሐደቀ፡ ባሕር፡ ትትመዘበር፡ (= Arab. m [17a] عند ذلك تخرب السواحل) (16h) „Und einer von ihnen wird zum Herrscher über Syrien eingesetzt werden. (17a) Und die Meeresküste wird zerstört werden“. Nach der Version Arab. m ist es Muhammed (el-Emīn), der zum Herrscher über Syrien ernannt wird; die äthiopische Version läßt es unbestimmt (ጅ፡ አምኒሆሙ፡). Die Behauptung von B. S. 16, Z. 14 v. u.: „l'Éthiopien dit que ce roi (Haroun) établira un de ses deux fils

— celui qui n'est pas appelé Moh'ammed — comme gouverneur de la Syrie¹ ist daher unrichtig.

- S. 34, Z. 7 „Le désert sera privé des ermites qui y vont“, vgl. Text S. 36, Z. 4—5 und Übers. S. 64, Z. 1 v. u. und S. 65, Z. 1—2.
- Z. 8 „il n'y aura dans les montagnes personne qui erre cà et là“, Text S. 36, Z. 5 **ወለልሙ : ለለ : ይነብሩ : ወስተ : አድባር : ዘእንበለ : ዘያንጊግዩ :** „und von jenen, die in den Bergen wohnen, wird es keinen geben, der nicht herumirren wird“.
- Z. 14 „[Les esclaves] s'élèveront contre leur maîtres“, vgl. Text S. 36, Z. 9—10 und Übers. S. 65, Z. 14—16.
- Z. 11 v. u. „les moines, les orphelins“, Text S. 36, Z. 6 v. u. **ወመ ነከሳት : ወእንለ : ማውታ : ወመበለታት :** „und Mönche und Waisen und Witwen“.
- Z. 1 v. u. „Nous allons vers l'Ouest“, Text S. 38, Z. 2 **ንፈቅድ : ለምዕራብ :** „wir wollen nach dem Westen“.
- S. 35, Z. 6 „la terre“, vgl. Text S. 38, Z. 10 und Übers. S. 66, Z. 20.
- Z. 13 „de l'Orient“, Text S. 38, Z. 5 v. u. **እምዕራብ :** „vom Westen“.
- Z. 16 „près des morts qui habitent les tombeaux“, Text S. 38, Z. 1 v. u. **እንተ : ላዕለ : መቃብረ : መቃን :** „über die Gräber der Toten“.
- Z. 4 v. u. „se multiplieront même sur les arbres du désert“, vgl. Text S. 40, Z. 9—11 und Übers. S. 67, Z. 19—25.
- Z. 1 v. u. „Quand la 49^e année sera accomplie . . .“, Text S. 40, Z. 2 v. u. (25a) **ወበተፋጸሚተ : ሻንመተ : በ፱ ዘመን :** (25a) „Und am Ende von vierzig Jahren im neunten Zeitalter“, Zur Lücke nach accomplie vgl. Text l. c., Z. 1 v. u. und Übers. S. 67, Z. 33—35.
- S. 36, Z. 5 „pleine d'erreur . . . de quelque part . . . celui qui prendra une forme“, vgl. Text S. 42, Z. 5—8 und Übers. S. 68, Z. 8—14.
- Z. 11 „il recevra le pouvoir . . . sa méchanceté“, vgl. Text S. 44, Z. 2—3 und Übers. S. 69, Z. 3—8.
- Z. 15 „[mais il ne voudra pas] afin que s'accomplisse [la parole de celui qui a été suspendu à] la croix . . . [Il jugera en faveur

de la veuve] de peur que cette vieille femme ne le tourmente, ne vienne à lui et ne s'attache à lui continuellement; Text S. 44, Z. 6 **ከመ : ይትፈጸም : ዘይቤ : ዘተሰቅለ :** **ዲበ : ዕፅ : መስቀል :** (**ዲበ : ዕፅ : መስቀል** fehlt in Z_2) . . . (25 k) **ከመ : ኢትንጥየኒ : ዛቲ : ሕይወ : ሕክንና : (ሕክንና :** fehlt in Z_2) **ከመ : ኢትምጸእ : ወኢትስርሐኒ : ዘልፈ :** ,Damit in Erfüllung gehe das, was gesprochen hat, der da gekreuzigt worden auf dem Kreuzesholz . . . (25 k) Damit mir dieses alte Weib nicht zudringlich werde, werde ich ihr Recht schaffen, damit sie nicht komme und mich belästige' (Lukas XVIII 5 ist von der äthiopischen Version wörtlich wiedergegeben).

S. 36, Z. 8 v. u. ,En ce temps-là la royauté, le sacerdoce et les miracles seront finis. Cet homme aura la tête grande'; Text S. 44, Z. 7 v. u. (25 l) **ወበውእቱ : መዋዕል : ትትፈጸም : ትንቢት :** (**ትንቢት :** fehlt in Z_4) **ወመንግሥት : ወክህነት :** (25 m) **ወትእምርቱ : ለውእቱ : ብሕሲ : ዐቢይ : ርክሱ :** ,Und in diesen Tagen werden das Prophetentum und das Königtum und die Priesterwürde aufhören. (25 m) Und die (das) Kennzeichen dieses Mannes sind (ist): er wird haben einen großen Kopf'.

Z. 5 v. u. ,l'œil droit joyeux'; vgl. Text S. 44, Z. 15—17 und Übers. S. 70, Z. 1 v. u. und S. 71, Z. 1—2.

Z. 3 v. u. ,Quatre hommes'; vgl. Text S. 46, Z. 3 und Übers. S. 71, Z. 7.

Z. 1 v. u. ,[Ils lui diront: Tu n'es pas Dieu, mais] un imposteur'; Text S. 46, Z. 4 **ወይቤልዎ : ኢኮንክ : አምላክ : አላ : ሐሳዊ :** (in Z_2 fehlen bloß **ኢኮንክ :** und **አላ :**) ,und sie werden zu ihm sprechen: Nicht bist du ein Gott, sondern ein Lügner'.

S. 37, Z. 6 ,viendra', vgl. Text S. 46, Z. 1 v. u. und Übers. S. 72, Z. 1.

Z. 7 ,tous ceux qui auront cru en lui, seront anéantis'; Text S. 48, Z. 1 **ወይፌጽማሙ : ለእለ : አምኑ : ሶቱ :** ,Und jene, die an ihn glaubten, wird er vernichten'.

ረት : ሰብእ : ወእንስሳ : ,werden die Bäume des Feldes frohlocken (vgl. hebr. Ps. xvi, 12 **רְעִיבֵי שָׂדֵה וְאֲנִי**) und alle Geschöpfe, Menschen und Tiere (hebr. **בְּחַיֵּי הָאָרֶץ**) werden erfreut sein'. (B. verwechselt **እንስሳ :** ,pecus' mit **እንስት :** oder **እንስተያ :** ,feminae'; **ሰብእ :** bedeutet auch nie ,hommes' im Gegensatze zu ,femmes' wie **ብእሷ :** ,sondern ,homines, genus humanum'.)

S. 38, Z. 12 ,Ensuite il aura trente ans (dazu Anm.: Passage altéré).

Puis viendra un faux Messie'; Text S. 79, 1, Z. 10 **ወእምድ ገረ : ኮነ : ለቱ : ምዓመት : ይመጽእ : ሐሳዊ : መሲሕ :** ,Und nachdem er (d. i. der friedliebende Herrscher) vierzig (es steht nicht **፴**) Jahre regiert (vorbracht) haben wird, wird der falsche Messias kommen'. Vgl. noch dazu ,Die Erzählung der Sibylle' S. 40, Z. 5—6 und 14—15 und S. 79, Anm. 3.

Z. 6 v. u. ,Des bandes de moines, de diacres, d'évêques . . . et revêtu le froc se rassembleront. Il dit à . . . Prends tout cela.

Il le prit et monta vers les cieux'; Text S. 79, 1, Z. 4 v. u.

ወይትጋብኤ : ጉብኤ : ካህናት : ወዲያቆናት : ወመንከሳት : ወኤጲስ : ቆጶሳት : . . . ወእስኪማ : ወክርስትና : ወይቤሉሙ : (l. **ወይቤልዎ :** ?) **ለጸልቦ : ንግእ : ነሎ : ዘንተ ። ወነሥእ : ወዐርገ : ውስተ : ሰማያት : ውእቱ : ጸልቦ ።** ,Und eine große Schar von Priestern und von Diakonen und von Mönchen und von Bischöfen . . . und das Priesterkleid (*εγχιμαζ*) trägt und sich zum Christentume bekennt, werden sich versammeln; und sie (?) werden zum Kreuz sagen: Nimm dies alles. Da nahm (es) und stieg in den (die) Himmel, (nämlich) das Kreuz'. Es handelt sich hier um das Wiedererscheinen des Kreuzes beim jüngsten Gericht. Vgl. Boussier, *Der Antichrist* (Göttingen 1895), p. 155—158.

S. 39, Z. 6 ,avec lui mille et soixante seize hommes; ils arracheront les rochers comme un roseau'; Text S. 79, n, Z. 7

ምስሉሁ ጌእልፍ : ፎወጌ ወይቤልዎ : ጸላኣተ : ከመ : ብርዕ : ,und mit ihm werden siebentausend und siebenundsiebzig Menschen sein; und sie werden die Feinde wie einen Stroh-

halm verzehren (ጸላእት: ist plur. von ጸላእ: ‚hostis, inimicus‘ und nicht von ጸላዕ: [plur. ጸላዕት:] = hebr. שָׂטָן, ‚rupes‘). Vgl. noch Joel II, 5 ከመ: አሳት: እንተ: ትበልፅ: ብርዕ: = hebr. שָׁן שָׂטָן שָׂא (שָׂטָן שָׂא).

S. 39, Z. 12. Ensuite Michel soufflera dans une trompe pendant 30 ans; tous les os se rejoindront et toutes les chairs se rassembleront; Text S. 79, II, Z. 12 ወእምድኅሬሁ: ይነፍሳ: ሚካኤል: ቀርን: መጠን: ፃዕመተ: ወይትጋብኡ: ነሉ: አዕዕምት: ወእምዝ: ይነፍሳ: ሚካኤል: መጠን: ፃ (sic) ወይሰፈዩ: ነሉ: አዕዕምት: ወይትጋብኡ: ነሉ: ሥጋት: „Und hernach wird Michael in ein Horn vierzig Jahre lang blasen. Und alle Knochen werden sich vereinigen. Und hernach wird Michael vierzig [Jahre] lang blasen und alle Knochen werden zusammengefügt werden und alle Fleischteile werden sich vereinigen“. Basset dürfte die Worte ወእምዝ: ይነፍሳ: ሚካኤል: መጠን: ፃ ወይሰፈዩ: ነሉ: አዕዕምት: deswegen in der Übersetzung weggelassen haben, weil sie schon in der vorangehenden Zeile erwähnt werden und dann bloß eine Wiederholung wären; er übersieht aber dann die auf ወይትጋብኡ: ነሉ: ሥጋት: folgenden Worte ወበግልሕ: ንፍሳተ: ቀርን: ሶበ: ይነፍሳ: ሚካኤል: መጠን: ፃዕመተ: ወይትነሥኡ: መታን: ከመ: ቅጽበተ: ዐይን: („Und beim dritten Hornblasen, sobald Michael vierzig [nicht: dreißig] Jahre lang geblasen haben wird, werden sich die Toten in einem Moment [wie in einem Augenblinzeln] erheben“), dann ወይሰፈዩ: ነሉ: አዕዕምት: an zweiter gegenüber ወይትጋብኡ: አዕዕምት: an erster Stelle. Der Erzengel Michael wird also drei Mal ins Horn blasen. Beim ersten Male werden die Knochen sich vereinigen, beim zweiten die Knochen mit den Fleischteilen und beim dritten werden die Toten auferstehen. In der Barnach-Version und in der Liturgie Jakobs von Sarug heißt es: በጳጳም: ንፍሐተ: ቀርን: ይሰፈዩ: አዕዕምት: ምስል: ሥጋ: (zitiert DILMANN, *Lexikon* s. v. ሰፈዩ).

Z. 5 v. u. L'éclat du soleil s'affaiblira; de même dans les

étoiles, les unes auront leur clarté diminuée et resteront dans l'abaissement; d'autres conserveront leur splendeur; Text S. 79, n, Z. 6 v. n. ወሶ: ፀሐይ: እምፀሐይ: ይኒ ይስ: ከብሩ: ወሶ: ከዋክብት: እምከዋክብት: ይኒ ይስ: ከብሩ: ወይቀውሙ: በኅሳር: ወሶ: በክብር: „Und es wird eine Sonne geben, die an Pracht die (jetzige) Sonne übertrifft, und Sterne, die an Pracht die (jetzigen) Sterne übertreffen. Und manche (d. i. die Sünder) werden mit Schmach bedeckt sein, andere wieder der Ehre teilhaftig werden“. Vor ወይቀውሙ: dürfte was ausgefallen sein. Sirach v, 13 כִּי יִשְׁכַּח וְכִי יִתְקַדֵּשׁ wird in der äthiopischen Übersetzung durch ክብር: ወኅሳር: wiedergegeben (v. DILMANN, *Lexikon*, s. v. ኅሳር:).

Version Arab. III (= Version Arabe¹ bei Basset).

S. 41, Z. 1 „Ceci est l'interprétation donnée par Sibylle (Sibilla) la prophétesse fille d'Heracle (Harqa), chef des sages d'Éphèse (Efésis), du songe que virent cent philosophes de la ville de Rom (Roum) la même nuit; Text S. 7, Z. 1 هذه حكمة الامراء المعروفة بسبيل النبيه بنت هرقل واس حنفا (حنفا حكمة الامراء المعروفة بسبيل النبيه بنت هرقل واس حنفا) (ist wahrscheinlich aus حنفا verderbt (و تفسيرها) (fehlt in B. Ms. تفسيرها) (من اهل مدينة رومية في ليلة واحدة وساعه واحده (in B. Handschrift fehlt وساعه واحده im Text, وساعه ist aber am Rande dann hinzugefügt) „Dies ist die Weisheit der bekannten Frau, der Prophetin Sibylle, der Tochter des Heraklius, des Hauptes der Frommen (der Weisen) von Ephesus und ihre Erklärung des Traumes, den die hundert weisen Männer von den Leuten der Stadt Rom an einer (und derselben) Nacht und an einer (und derselben) Stunde gesehen haben“.

S. 43, Z. 3 „quo ne surpasse en mérite aucun prophète; Text S. 15, Z. 6 v. n. الذي لا شئ افضل منه, von dem es nichts Besseres gibt“.

- S. 44, Z. 1, pour qu'il nous fasse connaître le sens de ce rêve⁴; Text, S. 17, Z. 7 *انصرفوا كما امرتهم* (19) *ثم انصرفوا كما امرتهم* (19) *ان*, daß er uns seine (des Traumes) Erklärung eingebe. (19) Dann entfernten sie sich, wie sie es ihnen sagte⁴.
- Z. 18, avait une lune⁴; Text, S. 19, Z. 9 *له نور*, hatte Licht⁴.
- Z. 19, avec des rayons⁴; Text S. 19, Z. 7 v. u. *وحوله شعاع*, und rings um sie waren Strahlen⁴.
- Z. 7 v. u. au venin foudroyant⁴, vgl. Text S. 19, Z. 2 v. u. und Anm. 17.
- S. 45, Z. 3, Dieu très glorieux, dont la mention habite les cieux élevés⁴; Text S. 21, Z. 8 *الله جل ذكره ساكن السما العليا* (20) *الله جل ذكره* entspr. *ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢ* der karschunischen Rezension der Version Arab. in und hebr. *אֱלֹהֵינוּ*, Gott, (sein Andenken sei erhaben,) der die (den) höchsten Himmel bewohnt⁴.
- Z. 12, il n'y aura chez eux ni agitation, ni erreur, ni querelle⁴; Text S. 21, Z. 1 v. u. *ليس فيهم مراءاة ولا ضلال ولا محال*, es wird unter ihnen keine Heuchelei, keine Verirrung und keine Schlaunheit geben⁴.
- S. 46, Z. 1 v. u. il leur donnera ce que l'oreille n'a jamais entendu⁴; Text S. 27, Z. 6 *يعطيهم ما لم تره عين ولم تسمع به اذن*, wird er geben was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat⁴.
- S. 47, Z. 16, ensuite, celui qui a été suspendu au bois [de la croix] le châtiara par le feu et par l'épée⁴; Text S. 29, Z. 4 *ومن يعبد ذلك الذي علق على العود يعذب بالمار والسيف*, und jene, die den ans (Kreuzes-)Holz Gehefteten verehren werden, wird er (der König) mit Feuer und Schwert züchtigen⁴. (B. liest also *ومن يعبد* für *يعبد* und *بعد* oder verwechselt diese Stelle mit der Version Arab. 1 [vgl. diese S. 29, Z. 3 und Anm. 2 meiner Ausgabe]). Danach ist auch die Bemerkung B.s S. 14, Z. 3: „La version arabe 2 (l. arabe 1) mentionne seule (inexactitude historique) le châtiment que lui fera subir celui qui a été suspendu sur la croix“ zu berichtigen.

- S. 47, Z. 6 v. u. „qu'on appellera Mâmâdious (Moh'ammed) ... nombre d'années 48 et 44 ...“ (und dazu Anm.: Passage altéré); Text S. 29, Z. 3 v. u. *يقال له ماماديوس اربعين وثمانيه واربعين*, genannt Mâmâdius, 48 (مع) und 44 (مد) ist der Zahlenwert seines Namens⁴, also محمد.
- S. 48, Z. 11 „et tueront d'abord une foule considérable“; Text S. 31, Z. 3 v. u. *ويقتلون قتل كثير*, und sie werden viele töten⁴.
- Z. 16 „Il lui viendra des présents des îles de la mer, de la France, et à cette époque, aucun de ces maux n'existera en France. En ce temps-là et en ces jours, la Syrie sera prospère“; Text S. 33, Z. 4 *وتجيه الهدايا من جزائر البحر ومن* (16 c) *الاfricanه ولا يكون في الاfricanه شيا من هذا الشرقي ذلك* (16 d) Und es werden Geschenke an ihn kommen von den Inseln des Meeres und vom Frankenlande. (16 d) Und im Frankenlande wird es zu dieser Zeit nichts von diesem Bösen geben. (16 e) Und in seinen Tagen wird Syrien sich des Wohlstandes erfreuen⁴.
- Z. 10 v. u. „celui qui est venu de Théman“; Text S. 33, Z. 4 v. u. *الذي جاء من التيمن* (16 h) *ويلي سوريا* (16 i) ... منه شدايد كثيرة, der vom Süden gekommen ist. (16 h) Und er wird über Syrien herrschen. (16 i) ... durch ihn werden viele Unglücksfälle (kommen)⁴. Vgl. noch S. 33, Anm. 10 zu Arab. iii.
- Z. 5 v. u. „Les esclaves serviront les chefs“; Text S. 35, Z. 6 *والعبيد يرون انهم الروسا والولا*, und die Sklaven werden sich als Herren und Herrscher ansehen⁴.
- S. 49, Z. 7 „ils seront orgueilleux“, vgl. Text S. 35, Z. 8 v. u. und Anm. 10.
- Z. 8 „Ils seront jugés à cause de leur actions“; Text S. 35, Z. 6 v. u. *وهم ييكتوا منه ومن اعمالهم يدانون*, Und sie werden deswegen gezüchtigt und infolge ihrer Taten gerichtet werden⁴.
- Z. 10 v. u. „ils s'empareront de la ville qui est en Orient“; Text S. 37, Z. 11 *وتملك البلاد قوما لا يعرفون ويملكوا المدينه* (20 b) Und Leute, die man nicht kennt, (20 b) التي بالشرق

werden sich der Städte bemächtigen und sie werden sich der Stadt, die im Osten liegt, bemächtigen¹.

S. 50, Z. 10 'Où allez-vous? ... Nous allons en Occident! ... Et vous, où allez-vous? ...'; Text S. 39, Z. 2 'الى اين تريدون (= ለአዲተ፡ጎፈቅዱ፡ der äthiopischen Version) ... نريد المغرب' (24c) '... الى اين تريدون انتم' (24c) '... wohin wollet ihr (gehen)? ... wir wollen nach dem Westen ... wohin wollet ihr (gehen)?'

Z. 12 v. u. 'Il y aura sur eux une grande affliction'; Text S. 39, Z. 11 'ويكون في البحر حزنا كثيرا' (24c) 'Und auf dem Meere wird es viel Trauer geben¹.

Z. 4 v. u. 'de l'Orient'; Text S. 39, Z. 5 v. u. 'من المغرب' 'vom Westen¹.

S. 51, Z. 10 'on ne trouvera personne pour la recevoir, à cause de l'abondance des biens et de la quantité des récoltes de la terre; tous les arbres donneront des fruits'; Text S. 41, Z. 9 'قلا يجد من يأخذها منه لكثرة الخيرات' (25c) 'وتكثر غلة الارض' (25c) 'und es wird niemand zu finden sein, der sie von ihm nimmt wegen der vielen Güter. (25c) Und die Ertragnisse der Erde werden viel sein und alle Bäume werden Früchte hervorbringen¹. Vgl. dazu noch die äthiop. Version 24c ወይበዝነ፡ፍሬያተ፡ምድር፡ (S. 40, Z. 9).

Z. 14 'la dévotion continuera dans le désert'; Text S. 41, Z. 8 v. u. 'وتتمكث العباد في البرية ايضا' 'und auch die Frommen werden sich in der Wüste aufhalten¹.

Z. 16 'le monde sera rempli de gens bénissant l'apparition des biens purs'; Text S. 41, Z. 7 v. u. 'ويكون العالم كله' 'und in der ganzen Welt wird es (nur) gesegnete, reine, heilige und gute Menschen geben¹.

Z. 11 v. u. 'les maisons', vgl. Text S. 41, Anm. 13.

Z. 6 v. u. '... sera enesinte dans le péché ...' (und dazu Anm.: 'Passage altéré'); Text S. 41, Z. 2 v. u. 'تحييل بتمت بكر عذرى' (24c) '... wird eine Jung-

Die Version Arab. II (= Version Arabe² bei Basset).

- S. 54, Z. 7 v. u. ,mais la force leur fut enlevée par Dieu très haut';
Text S. 9, Z. 3 *وانقطعت عنهم من سر الله*
,da wurde ihnen die Macht (der Prophetie) genommen und
entzogen infolge eines Geheimnisses Gottes'.
- Z. 6 v. u. ,Lorsque Titus . . . les emmena en captivité', vgl. Text
S. 9, Z. 5 und Anm. 3.
- S. 55, Z. 8 ,pour nous apprendre ce qui arrivera jusqu'à la fin des
temps, afin que nous en informions la ville de Rome
et ses grands. Ils rapportèrent cela à César, roi de Rome';
Text S. 11, Z. 4 *وان علم ما يكون في اخر الزمان (4) وان علما روميه*
,damit wir wissen, was am Ende der Zeiten geschehen wird. (4) Da
brachten die Gelehrten und Großen Roms diese Ange-
legenheit vor den Kaiser, den Herrscher Roms'.
- Z. 16 ,un des grands de Rome . . . pour informer ses philosophes
de ce songe', vgl. Text S. 11, Z. 12—15 und Anm. 4.
- Z. 2 v. u. ,la marche du soleil et de la lune', vgl. Text S. 15,
Z. 1 und Anm. 1.
- S. 56, Z. 3 ,Chamalou', vgl. Text S. 15, Z. 6 und Anm. 2.
- Z. 7 jusqu'à ce qu'elle atteignit l'âge de 294 ans'; Text S. 15,
Z. 3 v. u. *الى ان بلغت مائتين [و] اربعة وتسعين سنة وثلاثة*
شهور, bis sie ein Alter von 294 Jahren und 3 Monaten
erreichte'.
- Z. 11 v. u. ,le premier était d'une lueur éclatante, plain de rayons;
son éclat remplissait le monde entier d'une lumière brillante';
Text S. 19, Z. 1 *(1) الاوله فانها كثيرة الضوا وشعاع ضوعا في*
(1) الدنيا كلها لتورى, Die erste hatte viel Licht, und
die Strahlen ihres Lichtes entfalteten einen prächtigen
Glanz in der ganzen Welt'. Für *لتورى* wird aber vielleicht
لتورى zu lesen sein, so daß dann diese Stelle zu übersetzen
wäre: . . . und die Strahlen ihres Lichtes waren in der
ganzen Welt; ihr Licht hatte einen prächtigen Glanz.

S. 56, Z. 3 v. u. 'mêlé de cendres'; Text S. 19, Z. 11 مملوا بماد, voll von Asche'. Vgl. noch T. l. c., Anm. 4.

S. 57, Z. 4 'convert de nuages et était agité', vgl. Text S. 21, Z. 1—2 und Anm. 2 und 3.

Z. 10 v. u. 'aimant la honte; ils verseront le sang'; Text S. 23, Z. 8 يهراق الدما ويحبون النيران (= Arab. m. يهراق الدما), werden sie das Gemeine und das Blutvergießen lieben'.

Z. 6 v. u. 'le monde sera ruiné de leur temps'; Text S. 23, Z. 4 v. u. وتخرّب الدنيا على يديهم, und die Welt wird durch sie vernichtet werden'.

Z. 5 v. u. 'une lumière descendra bis à Bethléem', vgl. Text S. 23, Z. 13—14 und S. 25, Z. 1 und Anm. 1.

S. 59, Z. 12 'dont le règne sera accompli en 27 ans'; Text S. 33, Z. 1 ويكون ملكه ثمانا اثنين وعشرين سنة, und seine Herrschaft wird volle zweiundzwanzig Jahre währen'. Danach ist auch die Bemerkung Bassira S. 15, Z. 4 v. u.: Le chiffre de 27 donné par la version arabe² est sans doute une erreur zu berichtigen.

Anm. 1, Z. 2 'Et ensuite . . . ceux qui l'adoreront, formeront un peuple nombreux'; Text S. 33, Z. 7 (14) ومن بعد . . . ويعرفونه الامم (بالامم) ويكون الذي يعبدونه, und hernach werden . . . die Völker erkennen, und jene, die ihn verehren werden, werden zahlreich sein'. Vgl. noch S. 32, Anm. 3 zu Arab. u.

Z. 3 v. u. 'En ce temps-là le péché se multipliera; les prêtres aimeront la nourriture et la boisson'; Text S. 35, Z. 8 (17 c) وفي ذلك الزمان تكثر الخطية ويظهر الزنا (17 d) ويمشون وراء الخبيثة (17 e) Und zu dieser Zeit wird die Sünde zunehmen und die Ehebrecher werden erscheinen; (17 d) und sie werden (nur) der Sünde folgen und das Essen und das Trinken lieben'.

S. 60, Z. 5 'quand vous verrez la nation chez laquelle tout cela arrivera soyez certain que ce que Dieu a dit au prophète sera confirmé'; Text S. 37, Z. 3 واذا رأيتم الامم النجسه (19)

- تدخل الهياكل وتاكل قربان الله حينئذ يتم ما قال له النبي
,Und sobald ihr gesehen haben werdet, daß das unreine
Volk die Tempel betritt und das Opfer Gottes verzehrt, da
wird das, was der Prophet gesprochen, in Erfüllung gehen'.
- Z. 13 ,de l'Orient . . . de l'Occident'; Text S. 37, Z. 1 v. u. من
المشرق . . . من المغرب, von den Gegenden des Ostens . . .
von den Gegenden des Westens'.
- Z. 7 v. u. ,qui anéantiront toute la terre'; Text S. 43, Z. 4 ويملكون
والارض, und sie werden sich der ganzen Erde bemäch-
tigen' (B. liest also ويملكون für ويملكون).
- Z. 5 v. u. ,dans la montagne qu'on appelle le Mont des Monts';
Text S. 43, Z. 6 فى الجبل الذى يقال له جبل الاجيال, im Zeit-
alter, das Zeitalter der Zeitalter genannt wird'. (جبل
ist also in جبل verlesen.) Danach ist auch die Behauptung
B. S. 21, Z. 6: La version arabe² dit que la femme l'en-
fantera dans la montagne des montagnes zu berichtigen.
- S. 61, Z. 11 ,les prêtres, les docteurs et les rois'; Text S. 45, Z. 6
v. u. الاحبار والكهنة والملوك, die Gelehrten und die Priester
und die Könige'.
- Z. 7 v. u. ,à cause de cette idolâtrie'; vgl. Text S. 47, Anm. 1.
- Z. 1 v. u. ,Alors arrivera l'heure inévitable'; Text S. 49, Z. 6 (22 u)
(22 u) عند ذلك تكون الساعة الكبيرة التى لا يد منها
große Stunde kommen, der man nicht entgehen kann'.
- S. 62, Z. 9 ,de Monseigneur Pierre (Mâr Bat'ros), l'apôtre saint et
puissant, de Monseigneur Georges (Mâr Djirdjis) et de tous
les saints'; Text S. 49, Z. 5 v. u. ومار بطرس الرسول والقديس
والعظيم مار جرجس وجميع القديسين, und des Mâr Potrus, des
Apostols und des großen Heiligen Mâr Gregorius und aller
Heiligen'.
- Z. 13 ,Que Dieu pardonne à celui qui a écrit et lu [ce livre]';
Text S. 49, Z. 2 v. u. فغفر الله لمن كتب وقرا وسمع, Möge Gott
jenen verzeihen, die [dieses Buch] geschrieben und gelesen
und es (vortragen) gehört'.

Neues aus Arabia Petraea.

Von

Alois Musil.

Unter dem Titel „Ausflüge in der Arabia Petraea“ faßte B. Mourz in den *Mélanges de la Faculté orientale, Beyrouth (Syrie)* 1908, S. 387—436¹ die Ergebnisse der im Frühsommer 1905 und 1906 von einzelnen Stationen der Heğazbahn aus nach einigen Ruinen unternommenen Exkursionen zusammen.

Der erste Besuch galt der Stadt Ma'an und der Ruine al-Mutrâb, der zweite dem Stadtgebiete von Petra, der dritte der nabatäischen Anlage al-Kreije und der vierte dem kazejr 'Amra. Über die Entstehungszeit des letzteren äußert Mourz kurz seine Meinung. Im Anhang bespricht er einige arabische Inschriften an der syrischen Pilgerstraße und die Stammeszeichen der Beduinen.

Seine topographischen und ethnographischen Beobachtungen sind nicht immer zutreffend, und ich würde mich mit ihnen nicht beschäftigen, wenn sie meine in der *Arabia Petraea* niedergelegten Ausführungen nicht tangieren und nicht diesen öfters widersprechen würden. Mourz tritt als Fachmann in der toponymischen Rechtschreibung auf, bemängelt die Orthographie von BURTON und WALLIS (S. 399, Anm. 3) und schreibt (S. 397, Anm. 2): „Auch MUSIL'S Transkriptionen sind bisweilen nicht verständlich z. B. in dem obigen Namen Harabî هرابة en Našâra; Aila als Ila (BURTON II, 333); el Qerên ist arabisch

¹ Diesen Aufsatz bekam ich erst jetzt nach meiner Rückkehr aus Arabien zu Gesicht.

nicht القران, sondern القرين, Moje(t el Halde) nicht مية, sondern موية eigentlich مويه; El Ma'ésret el Kebire etc. ist unmöglich, ebenso Harabt el Faṭūme, Faṭūme فَطُومَة hat keinen Artikel und هرابَة soll wohl حرابَة sein. Nachträglich finde ich bei Musil *Edom* (n, 217) den Namen Siq für zwei Lokalitäten.⁴

Wenn man meine Transkription bemängeln will, so ist doch zunächst die unumgängliche Voraussetzung, daß man meine Publikationen zitiert und genau wiedergibt.

Morrrz beanständet Harabi هرابَة en Naṣāra⁴, aber ich schreibe immer (WZKM S. 394 et passim, Umgebungskarte von Wādī Mūsa und A. P. II Edom) harāba(t).

A. P. II Edom 1. Teil S. 260 steht: „Etwa 20 Minuten nordöstlich von el-'Aḳaba . . . ist ein ausgedehntes Ruinenfeld, das Īla heißt . . .“. So hat man mir den heutigen Namen der Ruine genannt und so habe ich ihn verzeichnet. Übrigens ist das 1 dialektologisch vollkommen gerechtfertigt. Daß der alte Name Ajla lautete, wußte ich ebensogut wie Morrrz; führe ich doch die gesamte geographisch-historische Literatur über ايلة an.

El Qerēn ist arabisch nicht القران, sondern القرين⁴. Wo schreibe ich el Qerēn? A. P. II Edom 2. Teil S. 283 steht doch al-Krēn القرين und dieses Verzeichnis ist maßgebend. Auf meiner Karte liest man al-Krēn. In der WZKM l. c. S. 401 steht freilich al-Krēn القران, aber S. 402 wieder al-Krēn und jeder, der arabisch lesen kann, erkennt sofort, daß es ein Druckfehler sein muß. Übrigens schreibe ich in „Edom-Voranzeige“ über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Edom (Anzeiger d. phil.-hist. Kl. 1904, S. 6) ebenfalls al-Krēn القرين.

Moje(t el Halde) nicht مية, sondern موية eigentlich مويه. In der WZKM l. c. Seite 402 steht immer el-Hāldة الخالدة, A. P. Edom ebenfalls immer el-Hāldة, auf der Karte el-Hāldة; wo schreibe ich elHalde? Und nun gar die Bemerkungen über „mojet“ موية؟! In A. P. Edom 2. Teil S. 262 liest man doch موية الخالدة, S. 261 موية الخفيرة, S. 259 موية جوزا, S. 271 موية شرة u. s. f.

In der WZKM S. 402 schrieb ich freilich مية, aber ich tat es aus guten Gründen: Das *ḡ* ist nämlich im Dialekt gar nicht hörbar, und das Wort lautet: Moje = مِية.

„El Ma'ësret el Kebîre etc. ist unmöglich.“ Woher Mourra el-Ma'ësret المعصرة hat, weiß ich nicht; ich schreibe immer el-Ma'ëgre المعصرة, oder Ma'ësret معصرة. Die Hügelreihen nordöstlich von ed-Dér heißen al-Ma'ësrât; in ihnen entspringen drei Täler; das erste (von Westen an) heißt al-Ma'ësret at-Tarfâwîje = das Tal Ma'ëgre mit dem Tarfa'-Gebüsch; das zweite Ma'ësrêt al-Wasta = das Tal Ma'ëgre das mittlere, und das dritte tel'e oder šaṭnet al-Ma'ëgre al-Kebîre, das Tal Ma'ëgre, das Große. Ich wäre begierig die Gründe zu vernehmen, warum der Name far'at, tel'et, šaṭnet al-Ma'ësret al-Kebîre unmöglich sein sollte. Das ist mir vollkommen unbegreiflich. Das Diminutivum kann doch in diesem Falle keine Rolle spielen.

„Ebenso Harabt el Faṭûme, Faṭûme قَطُومَة hat keinen Artikel.“ Wo fand Mourra in meinen Werken „Harabt“, wo Faṭûme? Kann er nachweisen, daß Faṭûma keinen Artikel hat und auch keinen haben kann? Ich glaube nicht. Ich notierte es mit und ohne Artikel und schreibe auch dementsprechend im Anzeiger (l. c. S. 9) ohne Artikel قَطُومَة und sonst mit Artikel. Die Verdoppelung des *ṭ* habe ich nie wahrgenommen; der erste Vokal „a“ wird nur flüchtig ausgesprochen, man hört „faṭûma“.

„حِرابَة soll wohl خِرابَة sein.“ Durchaus nicht. Mourra kennt die dialektologische Bedeutung des حِرابَة nicht und will es mit dem vulgären „harāba“ خِرابَة ersetzen. Der einheimische Beduine wird die künstlichen Felsenhöhlen, um die es sich hier doch handelt, nie خِرابَة nennen, gleichwie er die sanften Abhänge, die nördlich das Wādi Mûsa abschließen, nicht mit „ġebel“ bezeichnen wird, wie es Mourra tut (l. c. S. 396).

Ich schreibe die Ortsnamen grundsätzlich so, wie ich sie höre, ohne mich, abgesehen von wenigen Ausnahmen, auf die Etymologie derselben einzulassen, die oft selbst den Einheimischen unverständlich ist. Dies bewahrt vor willkürlicher, oft unbewusster Beeinflussung und verleiht den Ortsverzeichnissen den Wert einer Originalquelle.

schließt aber freilich Gehörfehler nicht aus. MORITZ geht anders vor. Um seine Transkription el Muṭrāb (l. c. S. 391) zu rechtfertigen, schreibt er Anm. 1: „Die Namensform Umm el trāb, die sich bei manchen Reisenden dafür angegeben findet, ist für einen Steinhäufen unmöglich. Bekri (٢٥) erklärt المَطْرَبَة als: الطريق الضيق في الجبل لا يكون إلا به أو بالحمة.“

Nun liegt die Ruine el Muṭrāb in einer ausgedehnten, sandigen, mit grobem Schotter bedeckten Ebene, und nach Bekri bedeutet al-Muṭrāba einen eingeklemmten (engen) Weg, wie solcher nur im Gebirge oder in der vulkanischen Landschaft vorkommt. Diese Bedeutung kann also auf el Muṭrāb unmöglich passen. Ich habe den Namen dieser Ruine mit Umm et-trāb wiedergegeben. Dieser Name braucht „für einen Steinhäufen“ nicht unmöglich zu sein; er kommt sowohl in Arabia Petraea als auch in Nordarabien öfters vor und kann nicht nur „Staubhäufen“ bedeuten (wie MORITZ anzunehmen scheint), sondern auch „Ruine, in oder bei der die Trābpflanzen wachsen“. Die MORITZ unbekannte Pflanze Umm at-trāb لم التراب gehört nach Dr. WAGNER, dem ich ein Exemplar zeigte, zu der Zygophyllaceengattung *Fogonia*.

S. 396, Anm. 1 schreibt MORITZ „seinen (des Unterlaufes des Baches von Wādī Mūsa) Namen el Sīaḡ (BASSOW) kann ich gegen el Sīaḡh (MUSIL) verbürgen“. Ich hörte und notierte as-Sijjar oder as-Sijjar السجج أو السجج (siehe Arabia Petraea, Edom 1. T. S. 120, 150, und die Umgebungskarte von Wādī Mūsa). Meine Gewährsmänner waren fast immer Angehörige der im Wādī Mūsa selbst lagernden Bdūl und 'Amārāt, nicht die Fellāḥīn von el-Ġī (MORITZ falsch Elgi), deren Kenntnisse der lokalen Nomenklatur von Wādī Mūsa sehr mangelhaft sind. Übrigens werden die Laute س und س sowie ق und غ öfter verwechselt. (Vergl. zu letzterem Fellāḥīn: Kīla قشلة, Bodw: Rašla غشلة.)

Die von ihren Abhängen herunterkommenden und in den Bach von Wādī Mūsa sich ergießenden Wādis heißen von West nach Ost: „Wādī il Ma'aṣira, Wādī Turkman oder Turkmanīje (5), Wādī il Ḥlaḥ, Wādī Cherāb il Naṣārā“ und in der Anm. 5: „Wie BASSOW

gibt. Da MUSH (bei BRÜNNOW II, p. 329 zu 135, 13) die Richtigkeit bezweifelt, so fragte ich ausdrücklich danach. MORITZ selbst hat die Täler nicht besucht und sein Gewährsmann war gar nicht zuverlässig. Nicht 4, wie MORITZ angibt, sondern nur 3 Täler münden von Norden in den Bach Wādi Mūsa. Es gibt nicht eins, sondern drei Täler Ma'ēšre, und das östlichste kann drei verschiedene Namen führen, wie aus meiner Karte ersichtlich ist.

S. 397: „Der Name el Mēr bei BRÜNNOW ist richtig (gegen MUSILS Nemēr)“. In der WZKM I. c. S. 395, 398, in A. P. II Edom 1. T. 396 ff. und auf der Karte schreibe ich immer en-Nmēr und begreife nicht, wie mir MORITZ das Nemēr imputieren kann. In Wirklichkeit hört man „harābten'mēr“, wobei der dialektologische Klang des auslautenden „n“ vor dem anlautenden „m“ dem des „r“ sehr nahe kommt. Ich transkribierte 1898, 1900, 1901 immer en-Nmēr, auch ān-Nmēr. 1902 hatte ich BRÜNNOWS Petra, wo el-Mēr stand, mit, und fragte meinen Gewährsmann Derāwīš von den Bdūl nach der Bedeutung dieses Namens. Er meinte: „Es hielt sich in ihr einige Zeit der junge Sohn eines Panthers (oben Nimr, Nmēr نمير, نمير) auf. Auch auf PALMERs Karte findet sich östlich von 'Abde der Name ḡaṣr und naḡb abu l-Mār. Als ich die dortige Gegend erforschte, notierte ich ḡaṣr abu Nmār und hörte die Erklärung: „Es wohnen hier recht oft die Panther = Nmār نمار, نمار.“

S. 397, Anm. 3. „Der Weg ist häufig weggebrochen, zerstört und unsichtbar. Die scharfe Kritik MUSILs an den Angaben BRÜNNOWs über die Wege auf die Felsen (II, p. 330 zu 173, 24 und 188, 25) berührt eigentümlich“. BRÜNNOW (Provincia Arabia I, S. 188) schreibt: „Auf dem Gipfel des heiligen Berges der Nabatäer oberhalb der Obeliskten liegen die Trümmer der Kreuzfahrerburg, die den einzigen Zugang von der Theaterwand her beherrschte.“

In der WZKM I. c. S. 398 bemerkte ich: „Auf den Obeliskenberg führt nicht „ein einziger“ Weg, sondern vielmehr folgende Wege: und zähle nachher 7 Wege auf. Das ist meiner Ansicht nach eine tatsächliche Berichtigung, die mit „scharfer Kritik“ nichts zu tun hat. MORITZ „verschärft“ sie eigentlich, denn er fügt noch einen achten Weg

hinzu und schreibt: „Den von mir oben angegebenen Weg hat auch Musil nicht“. Daß die Führer des Herrn Mourtz häufig genug stritten, ob es an dem und dem Abhang eine ‚sikke‘ gäbe, glaube ich sehr gerne. Die Führer waren ja Fellâhin aus el-Ği, nicht einheimische Beduinen; auch suchten sie vergeblich eine ‚sikke‘ (bequeme Straße) auf diesen Abhängen.

S. 403 hemängt Mourtz die Schreibung BERTONS und DUSSAND et MOCIERS: 'Afnân, 'Afnan und setzt dafür 'Etnân. Nun werden ث und ف im Dialekte sehr oft verwechselt (vgl. felğ, telğ, Sefâta, Setâta, Dafne, Datne), aber der Name 'Afnân kommt sehr oft vor. Auch der S. 401 (Anm. 5 von S. 400) genannte ġebel Scho'âte dürfte kein Ġebel, sondern das gewöhnliche Še'afa شعفا sein.

S. 420, „Das Wadi (al-Ĥarâne) läuft in ostsüdöstlicher Richtung weiter zum Wadi el Ghadaf, und dieses ergießt sich in das Wadi Sirhân“ ist nicht richtig.

S. 399 schreibt Mourtz Greje (الْقُرَيْجَة), S. 401 Grêje, S. 404 Greje, S. 411 Grêje u. s. f. Ich hörte und notierte: al-Krajje, al-Kurejje. (Siehe Karte und Edom.)

S. 418. Lesôjin (corg. Lesôjin) richtig al-Lusejjen (اللسَّيْن).

S. 419. „Unfern östlich hiervon liegt der Ursprung des langen Wadi, das die Ebene el Ġenâb durchzieht, an Ĥarâne vorbeißt und nach Ostnordosten in den Ĥamâd auf das Wadi Sirhân zugeht. (2.)“ Anm. 2. „Die Höhengruppe östlich von Meschetta, dort Lesôjin (?), weiter in Südosten Bonâje Fâris genannt, bilden die Wasserscheide zwischen dem Ĥamâd und dem Jordansystem“, ist in den meisten Einzelheiten unrichtig. Al-Ġenâb heißt die Hochebene westlich von der Wasserscheide; das wâdi al-Ĥarâne berührt nie al-Ĥamâd; wâdi Sirhân befindet sich nicht im Ĥamâd; al-Lusejjen liegt über 20 km westlich von der Wasserscheide u. s. f.

S. 435 schreibt Mourtz: جهامشة (gespr. Gehäuse), was kaum richtig ist. Die جهامشة sind wohl Dahâmše دهامشة und die Gehäuse sind جهاموشة zwei verschiedene Stämme.

S. 436 verzeichnet er das Stammeszeichen der Beduinen „Lahâui“. Diese existieren nicht. Gemeint ist wohl der Wasm des Herrscher-

geschlechtes der Šarārāt-Flöhān, dessen jetziges Oberhaupt Čāseb al-Hāwī كاسب الحوي heißt.

S. 398, Anm. 1, Ār'ar, ḥamāt (Feige)', richtig: 'Ar'ar, ḥamāt (wilde Feige).

Aber auch in den Aufsätzen über die ‚Palmyrene‘, welche Mourtz wissenschaftlich erforschte, und mit der ich mich augenblicklich ebenfalls befasse, ist seine Wiedergabe arabischer Ortsnamen nicht immer richtig. So schreibt er (Über seine Reise in Syrien, Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde, Berlin 1886) S. 165: Fauāra anstatt Fawā're فواعة, Beni Zmēr (die übrigens gar nicht existieren), für Eben Smēr ابن سمير (das Häuptlingsgeschlecht der Wuld 'Alī), Rūala für Rwala رولا S. 166 Beni Scha'lān für Eben Ša'lān (Dynastie der Rwala).

In der Abhandlung Zur antiken Topographie der Palmyrene, Abh. d. kais. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1889, S. 14, Anm. 2 berichtigt er WERTSTEIN und BURTON; und doch hat BURTON recht, wenn er al-Maksūra المكسورة schreibt, wie die Bedw sagen, und nicht al-Makṣūra المقصورة, wie MOURTZ meint. Übrigens stimmen die Angaben von MOURTZ mit der Wirklichkeit nicht überein. Das Dorf Dmejr wird nie al-Maksūra genannt. Al-Maksūra oder Dmejr al-'Atīze nennen die Einheimischen die ausgedehnten Ruinen östlich vom Dorfe Dmejr.

S. 15, Chān il schami, richtig ḥān aš-Šāmāt u. a. m.

Auf der Karte, und zwar bei seinen eigenen Reisewegen steht: ḡ. Rātūs also راتوس für das richtige Raṭūs رطوس; ḡebel il bārdi für al-Bārde الباردة; Bīr Bosir, richtig al-Baṣīri البصيري; w. Mūsara, richtig w. Mūsa āra موسى آرا; Hazīm, richtig al-Hazīm; Buḥarra für al-Bḥara البخرا u. a. m.

Auch die ethnographischen und historischen Angaben des Herrn MOURTZ entsprechen nicht immer der Wirklichkeit. So schreibt er (Ausflüge)

S. 417. ‚Das gegenwärtige Oberhaupt des Stammes (der Beni Šahr) ist nach dem Tode des alten Šchēh Tallāl sein jüngerer

Bruder Fauáz.' Also im Frühjahr 1906 war nach den von Moritz eingezogenen Erkundigungen Talál bereits tot und doch besuchte er mich am 8. Oktober 1908 noch frisch und gesund! Es ist dies umsomehr zu verwundern, als Moritz bei und mit dem Stamme mehrere Tage zubrachte und der arabischen Sprache vollkommen mächtig ist. Übrigens kenne ich keinen jüngeren Bruder des Fürsten Talál-Báscha, der Fauáz (richtig Fawáz) hieße, und bin mit den Familienverhältnissen des Fürsten sehr wohl vertraut.

„Durch die früheren Besucher von Qaṣr 'Amra waren die Beni Šahr schon etwas verwöhnt worden und verlangten für Stellung von Reittieren und Führern Preise, die weit über die landesüblichen Preise hinausgingen und nicht ohne Mühe reduziert werden konnten.“

Da mit den früheren Besuchern von Qaṣr 'Amra nur ich gemeint sein kann, so notiere ich folgendes: 1898 hatte ich zwei Begleiter und zahlte für Mann und Tier einen halben Meḡidi (etwa K 2.40) täglich, 1900 ebenfalls nur zwei Begleiter und zahlte dasselbe. 1901, wo mich Mielich begleitete und wir uns in 'Amra 14 Tage aufhielten, mietete ich vier Begleiter. Der ausbedungene Lohn betrug ebenfalls K 2.40 täglich. Nach dem Abschlusse der ganzen Reise, die über acht Wochen dauerte, erhöhte ich den Lohn auf 1 Meḡidi = K 4.80 täglich. Der landesübliche Preis ist nun aber in Mádaba 1 Meḡidi (K 4.80) pro Mann und Tier täglich. Wieviel Moritz bezahlt hat, der für seinen „Ansflug“ gleich 15 Mann als Begleiter mitnahm, kann ich nicht wissen.

Was Moritz über die „Renommisterei und Feigheit“ der Beni Šahr schreibt, beruht auf seinen mangelhaften Kenntnissen der Verhältnisse bei den Beduinen. Die Furcht vor den Drusen (richtig vor den Ahāl al-Ġebel) sitzt tief nicht nur in den Gliedern der Šhūr, sondern aller 'Aneze, aller Šwāja-Stämme und selbst — der türkischen Regierung. Die „Schießerei“ bei el-Mwaḡḡar war ja der gewöhnliche Trick der Beduinen, um den Europäer „Frangī“ einzuschüchtern. Übrigens war es für Moritz ein Glück, daß der Šarāri nicht ein Aufklärer eines Razw-Truppes war. Im Herbst 1906 (richtig im Winter 1907/8) hat gewiß eine große Schlacht stattge-

finden, aber nicht zwischen den Beni Šahr und den Drusen, sondern zwischen den Beni Šahr und den vereinigten Ḥwējāt-ʿApwne-Šarārāt (ʿAzām).

S. 421 zitiert MÖRRZ meine Bemerkung über den mittelalterlichen Ursprung von al-Ḥarānī aus meinem Vorberichte über Kušejr ʿAmra, S. 19. Nach den genauen Aufnahmen 1901 habe ich diese ursprüngliche Vermutung fallen lassen und schreibe in der definitiven Publikation: Kušejr ʿAmra, S. 40: „Der ganze Bau erinnert in seinem Äußeren an die Festungen längs der Pilgerstraße (Fig. 38); die innere Einteilung ist jedoch völlig verschieden und derjenigen von at-Tūba sehr ähnlich“. Und S. 159: „Desgleichen sein Bruder Rāmī, der ein in der Nähe gelegenes Schloß, al-Ḥarānī, oder al-Mwaḳḳar bewohnte“. Ich versetze also den Bau von al-Ḥarānī in den Anfang des 8. Jahrhunderts; aber all das verschweigt MÖRRZ.

S. 432: „MUSIL (Kušejr ʿAmra I, 156 ff.) hat sich bemüht, aus der arabischen Literatur nachzuweisen, daß ʿAmra gemeint sei, an den Stellen, wo von dem Kalifen Walid II. erzählt wird, er habe sich im Wadi Ghadaf oder Aghdaf aufgehalten“. Dies ist mir vollkommen neu, da ich immer und überall ʿAmra vom wādī-l-Ḥadaf (ḳaṣr at-Tūba) unterscheide.

Wo steht, daß der Kalife (Walid II.) drohte, den Dichter Asʿab „vom Dach in den in der Ecke des Hofes von al-Ḥarānī“ befindlichen Brunnen werfen zu lassen? Die arabische Quelle weiß von einer Drohung, den Dichter „von dem Dache in den Brunnen werfen zu lassen“, nichts.

S. 428 bemängelt MÖRRZ die Kopien der Inschriften von ʿAmra und schreibt: „wenn anders die bisher bekanntgegebenen Kopien davon (von der Bilinguis) zuverlässig sind“. Nun ist er zwar Spezialist in arabischer Paläographie, aber während seines Aufenthaltes in ʿAmra hat er die Bilinguis und die Bauinschrift auffallenderweise nicht kopiert.

Unter dem Titel *Griechische Inschriften aus Arabia Petraea* veröffentlichte ich im *Anzeiger der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, Wien 1907, unter anderen (S. 140) auch folgende Inschrift:

Sik en-Namala. Auf der westlichen Felswand unter zwei im Relief ausgeführten Pyramiden (siehe *Arabia Petraea*, II Edom, 2. Teil, S. 219, Fig. 150). Kopie:

ΤΑΠΑΝΤΑΝΙΡΟΥΕΠΙΤΡΟΠΟΥ
ΕΠΟΥΔΗ
ΕΤΟΥΣΤΙ

τὰ πάντα Νίρου ἐπιτρόπου
ἐπουδῆ
ἔτους τι' (2. vor Chr.)

Im *Journal des Savants*, Paris 1909, S. 292 gibt PAUL LEJAY einen kurzen Auszug aus dem *Anzeiger* und zitiert die Inschriften von sik en-Namala und von 'Abde.

In derselben Zeitschrift, S. 372, veröffentlicht CLERMONT-GANNEAU unter dem Titel *Une inscription grecque à sik en-Namala* einen Aufsatz, den er mit folgenden Worten beginnt: *Le numéro de juin du Journal des Savants signale (p. 292) l'inscription grecque suivante, découverte par M. A. Musil à Sik en-Namale et communiquée par lui, en simple transcription, à l'Académie des sciences de Vienne (séance du 6 nov. 1907): τὰ Selon M. Musil la date τι' = 810 correspondrait à l'an 2 avant notre ère, c'est-à-dire qu'elle serait à calculer d'après celle des Séleucides. Même en l'absence de tout contrôle paléographique, il est permis de mettre en doute cette conclusion'* Und nun polemisiert er gegen mich und beweist, daß die Inschrift nach der Ära von Bostra zu datieren sei, also nicht: 2. vor Chr., sondern 415/6 nach Chr.

Die Bemerkung von CLERMONT-GANNEAU, ich hätte die Inschrift 'en simple transcription' mitgeteilt, erledigt sich durch einen Blick auf meine Originalpublikation im *Anzeiger*, wo die daselbst mitgeteilte paläographische Wiedergabe m. E. wohl eher das Gegenteil lehrt, also für das hohe Alter der Inschrift zeugt. Von besonderer Be-

deutung ist, glaube ich, der Umstand, daß die Inschrift unterhalb zweier Symbole (Fig. 150) heidnischer Gottheiten angebracht ist. Gerade in der Zeit um das Jahr 400 aber, wohin CLERMONT-GANNEAU die Inschrift setzten möchte, wurde das Heidentum in jener Gegend blutig niedergeschlagen.

Vorstehendes war ganz mein Gedanke, als ich jene Notiz für den Anzeiger schrieb. Sollte das Jahr π' auf die Ära von Bostra, wie auch BRÜNNOW P. A. III. bereits vor CLERMONT-GANNEAU angenommen hat, zu beziehen sein, dann bleibt es jedenfalls auffallend, daß ein griechisch schreibender *ἐπίτοπος* ein ausgesprochen heidnisches Denkmal errichtete.



Fig. 150. Sila Namala. Das Relief mit der griechischen Inschrift.

Zu Uttarajjhayana XXV.

Von

Jarl Charpentier.

Daß sich zwischen der jainistischen und buddhistischen Literatur viele Beziehungen finden, ist schon längst wohlbekannt — darüber braucht man nicht weiter zu sprechen. Daß sich auch in der Literatur der beiden Sekten viele loci communes finden lassen, ist auch seit längerer Zeit bekannt und an vielen Stellen erwähnt worden.¹ Selbst habe ich in zwei kleineren Abhandlungen — *ZDMG* 62, 725 ff. und 63, 171 ff. — sowie in meinen „Paecakabuddha-geschichten“ (Upsala 1908) einige Versuche gemacht, die bisher bekannten Parallelen in jainistischer und buddhistischer Literatur — besonders Erzählungs- und Legendenliteratur — ein wenig zu erweitern. Ich mache hier noch auf einen Text aus Uttarajjhayana — dieser Schatzkammer altjainistischer Spruch- und Legendenpoesie — aufmerksam, wozu aus einigen der wichtigsten Werke des Pāli-kanons, nämlich Dhammapada und Suttanipāta, mehrere Parallelverse herangezogen werden können. Da nun FRANKS in *ZDMG* 63, 1 ff., 255 ff. und 351 ff. eine noch nicht zum Abschluß geführte Konkordanz der SN-gāthās veröffentlicht hat, kann es nützlich sein, auch auf jainistische Parallelen zu diesem vielleicht zum Teil ältesten

¹ Ich erinnere z. B. an die jainistische Pāyāṅgasāga bei Hemacandra (vgl. Lüders GN 1901, s. 54 f.); die Zerstörung von Dvāravātī und damit Zusammenhängendes usw. Nicht besonders beachtet ist wohl die wertvolle Zusammenstellung, die S. von Oldenburg Girilāda Dāstaka S. 37 ff. von Jāi 432 und einem Stück aus Saṃyaktva-kūṃḍī usw. gemacht hat.

buddhistischen Gesangbuche anzuführen. Überhaupt wäre es wohl für FRANKE der Mühe wert gewesen, für seine Untersuchungen auch den Jainakanon zu berücksichtigen.

Das Kap. xxv des Uttarajjhayana hat einen Inhalt, der in gewisser Hinsicht an den des Kap. xii — der Erzählung von Hariesa-Bala¹ — erinnert. Es handelt sich nämlich darum, daß ein jainistischer Heiliger, *Jayaghosa* genannt, auf seinen Wanderungen zum Opferplatz des stolzen Brahmanen *Vijayaghosa* in Benares gelangt. Dieser will dem wandernden Bettelmönch keine Gaben spenden; infolgedessen hält ihm *Jayaghosa* ein Gespräch über das wahre Brahmanentum, wodurch er ihn eines Besseren belehrt. Ich übergehe die einleitenden Verse des Kapitels, da sie nichts von besonderem Interesse enthalten, und fange mit v. 11 an² (*Jayaghosa* spricht):

na viyāṇāsi veyamuaṃ na vi jayāṇa jaṃ muhaṃ |
nakkhattāṇa muhaṃ jaṃ ca jaṃ ca dhammāṇa eā muhaṃ | 11 |
je samatthā samuddhattuṃ param appāṇaṃ eva ca |
na te tumaṃ viyāṇāsi ahaṃ jāṇāmi to bhāṇa³ | 12 |
tassa khecassa mokkhaṃ ca acainto tahiṃ diṃ |
sapaṇiso kayapaṇḍaḥ pucchai taṃ mahāmuniṃ | 13 |
veyāṇaṃ ca muhaṃ bahi bahi jayāṇa jaṃ muhaṃ |
nakkhattāṇa muhaṃ bahi bahi dhammāṇa eā muhaṃ | 14 |
je samatthā samuddhattuṃ param appāṇaṃ eva ca |
evaṃ me sapaṇḍaṃ sapaṇḍaṃ sāha kahi pucchio | 15 |
aggikuttamuhā veyā jayāṇṭhi veyasā⁴ muhaṃ |
nakkhattāṇaṃ muhaṃ canda dhammāṇaṃ Kāśavo muhaṃ | 16 |

¹ S. Verf. ZDMG 63, 171 ff.

² Ich habe den Text aus einer sehr guten Handschrift abgeschrieben, die mir *Vijaya Dharma Suri* in Benares freundlichst geliehen hat und die ich C (wegen *Jacome* A und B) nenne. Leider hat J. J. Meyer in seinen trefflichen „Hindu Tales“ dieselbe Bezeichnung für eine andere Handschrift gewählt, was mir erst zu spät bekannt wurde. Der Text fängt p. 239a an.

³ So liest meine Handschrift, was aber keinen Sinn gibt. *Jacome* SBE xlv. 137 übersetzt „but if you do, then speak out!“ und hat wohl also etwa *na jāvaṃ to bhāṇa* vor sich gehabt.

⁴ C *vedasā*.

juhā cande gahāya cīṭhanti paṃjaliudā |
candamāṇā namaṃsantā uttamaṃ maṃahārīṇo | 17 |

Die vv. 16 und 17 finden in der Paliliteratur ihre Parallelen. In Mahāvagga vi, 35, 8 (VP ed. OLDENBERG I, p. 246) = SN 568—569 lesen wir nämlich:

aggihuttamukhā yaññā Sāvitt(h)i chandaso mukhaṃ |
rājā mukhaṃ manussūnaṃ nadinaṃ sāgaro mukhaṃ |
nakkhattānaṃ mukhaṃ cando ādicco tapataṃ mukhaṃ |
puññaṃ ākaṅkhamānaṃ saṃgho ve jayataṃ¹ mukhaṃ |

Und im Mahāvastu III, 246, 7 ff. lautet der (zum Teil zerstörte) Vers folgendermaßen:

agnihotramukhā yajñā Sāvitrī chandasāṃ mukhaṃ |
rājā mukhaṃ manuṣyānāṃ nadināṃ sāgaro mukhaṃ |
nakṣatrānāṃ candro mukhaṃ |
ādityo tapasām ūrdhvaṃ tiryagadhas tapasvatām |
sudevakasya lokasya Sambuddho vadatām vato² ||

Es ist offenbar, daß diese buddhistischen Versionen mindestens zum Teil besser sind als die jainistische. Daß in der ursprünglichen Fassung die Halbstrophe

nakkhattānaṃ muhaṃ cando

sich vorfand, darf als ganz sicher gelten. Ebenso ist es wohl ziemlich klar, daß ein Ausdruck *aggihuttamuhā jayṇā* besser sich bewähren dürfte als *a° veyā*, wie wir im Utt. lesen. Schließlich ist der Ausdruck des Utt. *jayṇaṭṭhi veyasā muhaṃ* äußerst unbeholfen und sinnlos und schien wohl auch dem Verfasser der *dīpikā* so, da er sich viel Mühe gemacht hat, ihn wegzu erklären.³ Viel besser ist

¹ SN 569 *jayataṃ*.

² Wie der Vers auszubessern ist, ist schwierig zu sagen, da die Varianten keine Anleitung geben. Wahrscheinlich ist wohl in Z. 3 einfach zu lesen: *a. m. c. ādityo tapasām mukhaṃ*. In den Wörtern *ūrdhvaṃ* etc. liegt wohl irgendeine Glosse, die dazu diente, den Ausdruck *sudevakasya lokasya* näher zu erklären.

³ Vgl. SBE IIv, 138, n. 1.

natürlich der Ausdruck des Päliverses *Savitt(h)ṛ chandaso mukhaṇ*, der Hymnus an Savitar¹ ist der vornehmste aller Hymnen'. Ob sich ein dem Paliwort *Savitt(h)ṛ* entsprechendes Wort im ersten Anfang hinter dem wunderlichen *jaṇṇatṭhi* versteckt, ist natürlich ganz unmöglich zu sagen; man muß aber zugeben, daß so etwas ganz gut möglich wäre.

Für v. 17 finde ich eine Parallele in SN 598, wo man folgendermaßen liest:

*candaṃ yathā khayātitaṃ
pecca pañjalika jaṇā
vandamānā namassanti
evaṃ lokasmi Gotamaṃ.*

In *khayātitaṃ* und *gahāyā* (= *grahādikāḥ*, die Planeten usw.) kann sehr wohl ein ursprünglich gleichbedeutendes Wort stecken, da es bei mündlichem Vortrag des Verses sehr wohl verhört und in verschiedenen Weisen aufgefaßt werden konnte.

Danach folgt in vv. 19—35 das eigentliche Gespräch des Jaya-ghosa über den wahren Brahmanen. Bekanntlich findet sich ein solches Gespräch des Buddha im Vāseṭṭhasutta des Suttanipāta (SN vv. 620—647) = vv. 396—423 des Dhammapada (Brāhmaṇavagga). Hier darf man wohl die parallelen Verse zu finden erwarten; tatsächlich finden sich auch einige, leider aber nicht besonders viele, was wohl darin seinen Grund haben mag, daß ein solches Thema wie das hier behandelte in unendlich vielen Variationen behandelt werden konnte. Obwohl ich freilich glaube, bei einer Durchmusterung weiterer Werke des Pälikanons auch andere Parallelen finden zu können, gebe ich hier den Utt.-Text wieder, so wie ich ihn abgeschrieben habe, und ziehe die Parallelen aus SN und Dhṛp herbei.

*je loe bambhazo vutto aggivāmahio jaha |
sayākusalasapditṭhaṃ taṃ cayaṃ bāma māhaṇaṃ || 19 ||*

¹ RV III, 62, 19.

Wien: Zeltcher. f. d. Kunde d. Morgenl. XXIV, 34.

jo na sūjjai āgantun pavayanto na soyyai¹ |
ramā ajjavayanaṃmi tam — | 20 |
jāyavūvaṃ jahāmaṭṭhaṃ niddhantamalapāvagaṃ |
vayadosabbhayaṇyaṃ tam — | 21 |
² *tase paṇe vijāṇitā samgaheṇa ya thāvaṇe |*
jo na hīpsai tiriheṇaṃ tam — | 23 | [22]

Der letzte Vers hat mindestens des Sinnes wegen eine gewisse Ähnlichkeit mit SN 629 = Dhp 405:

nidhāya daṇḍaṃ bhātesu³
tasesu thāvaṇesu ca
yo na hanti na ghāteti
taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

Da die Verse außerdem in diesen beiden Texten stehen, ist der Zusammenhang wohl nicht nur ein zufälliger. Die erste Zeile der Pāli-gāthā kann nach einem schon vorhandenen, allgemein bekannten Muster umgeformt worden sein; in der dritten Zeile stehen einander *jo na hīpsai* und *jo na hanti* gegenüber.

Ich fahre mit dem Utt-Texte fort:

koha eā jai vā hāsā lohā eā jai vā bhaya |
musaṃ no vayaṃ jo u tam — | 24 |
cittamantaṃ acittaṃ eā appaṃ eā jai vā bahuṃ |
na gīḥhanti⁴ adattaṃ je tam — | 25 |

Mit dem letzten Verse vergleiche man des Sinns (und zum Teil auch des Ausdrucks) wegen SN 633 = Dhp 409:

¹ Die Übersetzung des Kommentars (s. SRE xiv, 138, n. 2) dürfte wohl richtiger sein, als die JACOBI's; denn es scheint schwierig, soviel aus dem Texte zu entnehmen, wie JACOBI getan hat.

² In meiner Handschrift fehlt der v. 22 bei JACOBI. Ich habe deswegen die Zählung der Handschrift geändert.

³ Vgl. den bekannten Versanfang SN 35: *sābhesu bhātesu nidhāya daṇḍaṃ* und die dann von PRANKE ZDMG 63, 28f. angeführten Parallelen.

⁴ So habe ich geschrieben für das handschriftliche *gīḥhanti*.

*yo ca dighaṃ va rassaṃ vā
 aṇṇṭhūlaṃ subhāsubhaṃ
 loke adinnaṃ nādiyati¹
 taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.*

Ich mache besonders auf die Übereinstimmung zwischen *appaṇaṃ vā jai vā bahuṃ* an der einen und *dighaṃ va rassaṃ vā | aṇṇṭhūlaṃ* auf der anderen Seite aufmerksam.

Der Utt.-Text lautet in der Fortsetzung folgendermaßen:

*diṇṇamāṇṣatericchaṃ jo na sevai mehuṇaṃ |
 maṇasā kāyavakkeṇaṃ taṃ — || 26 ||
 jāhā pommaṃ jaḥ jāyaṃ nāvalippai vāriṇā |
 evaṃ alittaṃ kāmehiṃ taṃ — || 27 ||*

Für den v. 27 vergleiche man zuerst SN 625 — Dhp 401:

*vāri pokkharapate va
 āragge-riva sāsapo
 yo na lippati kamesu
 taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.*

Der Vergleich von dem Lotus, an dem das Wasser nicht klebt, gehört ja überhaupt zu den allerbekanntesten Gleichnissen der Pāli-literatur. Vgl. z. B. SN 392; 547 (hiezv FRANKF. ZMDG 63, 586) usw.

Der Text fährt dann fort:

*aloluyaṃ *muhājivi anagāraṃ akiṇṇaṇṇaṃ |
 asaṃsattaṃ gihatthesu taṃ — || 28 ||*

Wie gewöhnlich die Schlagwörter *anagāra* und *akiṇṇaṇṇa* in jaini-stischer und buddhistischer Literatur sowohl einzeln als in Verbindung miteinander stehend sind, braucht wohl nicht erwähnt zu werden. Zur zweiten Zeile stimmt die erste Zeile im Verse SN 628 — Dhp 404:²

¹ Bst *sādeti*; vgl. FAUSBOLL Dhp.² p. 91 n.

² Der Vers steht auch MIL P. p. 386.

*asaṃsuttam gahatt'hehi
 anāgārehi c'ābhayaṃ
 anokasāriṇi appicchaṃ
 taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.*

asaṃsuttam des Jainatextes scheint mir entschieden das bessere zu sein. — Es heißt dann weiter:

*caittā puṇṇasaṃjogaṃ nāisaṃge ya bandhave |
 je na sajjai esse taṃ — || 29 ||
 paṇubandhā saccaveyā jaṭṭhaṃ ca pāvakammaṇā |
 na taṃ t'eti dussilaṃ kammaṇi balavanti hi || 30 ||
 na vi muṇḍiyeṇa samaṇo na oṃkāreṇa bambhaṇo |
 na muṇi rannavāseṇaṃ kusacīreṇa na tāvaso || 31 ||*

Zum letzten Verse vgl. Dhṛp 264:

na muṇḍakena samaṇo usw.

und des Inhalts wegen den ganzen Abschnitt Dhṛp 264—272. Weiter heißt es:

*samayaṃ samaṇo hoi bambhacereṇa bambhaṇo |
 ṇḍiyeṇa u muṇi hoi tāveyaṃ hoi tāvaso || 32 ||
 kammaṇā bambhaṇo hoi kammaṇā hoi khattio |
 vaṇiso kammaṇā hoi suddo vi hoi kammaṇā || 33 ||*

In diesen beiden Versen läßt sich folgendes vergleichen: zum v. 32 einzelne Worte aus SN 655:¹

*tapena brahmacariyena
 saṃyamena damena ca
 etena brāhmaṇo hoti
 etaṃ brāhmaṇaṃ uttamaṃ.*

Und zum v. 33 teils SN 136:²

*na jaccā vaṇiso hoti
 na jaccā hoti brāhmaṇo*

¹ Wozu vgl. Theerig.

² Vgl. FRANK 2DMG 63, 44f.

kammanā vasalo hoti
kammanā hoti brāhmaṇo

und teils SN 650 ff., wo dasselbe Thema mit vielen Variationen ausgeführt ist.

Das Gespräch des Jayaghosa endet mit folgenden Versen, zu denen ich freilich keine Parallelen anzuführen weiß:

ee pāṇkare buddhe jehiṃ hoī siyāyao |
savvakammaviñimukkaṃ taṃ vayaṃ bāma māhaṇaṃ || 34 ||
evaṃ guṇasamāntā je bhavanti diuttamā |
te samatthā tu uddhattuṃ param appāṇaṃ eva ya || 35 ||

Da ich nichts weiteres hinzuzufügen habe, ist hiermit diese bescheidene Untersuchung abgeschlossen. Möge sie nur eine Anregung für andere Forscher abgeben, die Vergleichung der Pali- und Jainaliteratur weiterzuführen.

Neues Mehri-Materiale
aus dem Nachlasse des Dr. WILHELM HEIN.

Von

Dr. Maximilian Bittner.

Die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien veranstaltete ‚Südarabische Expedition‘ ist den verehrten Fachgenossen, wenn auch augenscheinlich nur eine verschwindend kleine Minderzahl mit dem einen oder anderen Bande dieser Publikation sich wirklich vertraut gemacht haben dürfte, immerhin in ihrer nicht genug hoch zu veranschlagenden Bedeutung für die Linguistik allen wohl bekannt.¹ Man weiß, daß diese Unternehmung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien uns wenig oder gar nicht gekannte noch lebende Verzweigungen des chamito-semitischen Sprachstammes näherrückt, und zwar in Gestalt von Textproben in Umschrift, die uns das betreffende Idiom in seiner Urwüchsigkeit vor Augen führen, soweit es menschenmöglich ist, mit menschlichen Ohren Gehörtes, an Bekanntes nur Anklingendes vermittelt eines, wenn auch gut gewählten und gewissenhaft angewendeten, naturgemäß nie voll ausreichenden Transkriptionssystems auf dem Papier festzuhalten. Die Männer, die sich um die Aufnahme solcher Proben aus dem Somali einerseits und aus dem Mehri, Soqotri und Šhauri andererseits bemüht haben, wie Rei-

¹ S. z. B. BROCKELMANN, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Vorrede, S. VII, Mitte, und meine Rezension zu diesem Werke, *WZKM*, 1908, S. 422–430.

nisch,¹ D. H. MÜLLER² und JAHN,³ haben sich an das gesprochene Wort gehalten. Ihre Aufzeichnungen tragen den Stempel der Originalität an sich und damit ist das Ziel derartiger Editionen erreicht. Diese Texte, die natürlich auch und vor allem in folkloristischer und ethnographischer Hinsicht äußerst wertvoll zu nennen sind, was bereits von verschiedenen anderen Seiten hervorgehoben worden ist, sollen ja vorerst nur eine gesicherte Grundlage für die wünschenswerte Durchleuchtung jener Sprachen in grammatischer und lexikographischer Beziehung bilden.

Ich verweise mit diesen wenigen Worten nur auf das Motto, das man den linguistischen Publikationen dieser Art überhaupt aufdrücken sollte und das REINISCH, der doch in dieser Hinsicht gewiß maßgebend und kompetent ist, im Vorworte zu seiner Somali-Grammatik sozusagen als seine Devise ausgesprochen hat: „Bei sprachlichen Darstellungen“ schreibt REINISCH, „handelt es sich nicht darum, wie gewisse Formen nach unsern grammatischen Vorstellungen lauten sollten, sondern wie dieselben in der Wirklichkeit vorkommen. Sprachgesetze sind aus tatsächlich bestehenden Formen abzuleiten, nicht aber letztere nach einer eigenmächtig aufgestellten Theorie umzugestalten.“ Dieser Standpunkt kommt auch in dem vor mir liegenden, erst vor kurzem erschienenen neunten Bande der Südarabischen Expedition: Mehri- und Hadrami-Texte, gesammelt im Jahre 1902 in Gischin von Dr. WILHELM

¹ Vgl. Kaiserl. Akad. der Wissensch., *Südarabische Expedition*, Bd. I, II und V, Teil 1: Die Somalisprache, von LEO REINISCH, und zwar: 1. Texte, 2. Wörterbuch und 3. Grammatik — 1900, 1902 und 1903.

² Ebd. Bd. IV, VI und VII: Die Mehri- und Soqotri-Sprache, von D. H. MÜLLER, und zwar 1. Texte (nämlich Mehri und Soqotri), 2. Soqotri-Texte (lediglich nur Soqotri) und 3. Šhauri-Texte (auch Mehri-Texte enthaltend, die als Vorlage für die Šhauri-Übersetzungen dienten, und zwar darunter auch die Nummern 1, 2, 4, 7—10, 25 und 105 aus der im IX. Bande publizierten Sammlung von Mehri-Texten des Dr. WILHELM HIRSCH).

³ Ebd. Bd. III: Die Mehri-Sprache in Südarabien, von Dr. ALFRED JAHN: Texte und Wörterbuch. — Außerdem hat Dr. ALFRED JAHN veröffentlicht: *Grammatik der Mehri-Sprache in Südarabien*, *Sitzungsber. der Kaiserl. Akademie der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl.*, Bd. CL, VI.

HEIN, bearbeitet und herausgegeben von DAVID HEINRICH MÜLLER¹ zum Ausdruck, und zwar auch in zweiter Linie insoferne, als der Herausgeber dieses Bandes sich nichts anderes vorgesetzt hat, als die Texte HEINSS möglichst getreu, sowie sie sich im Nachlasse des Verstorbenen fanden, wiederzugeben.²

Über die eigentümliche Sprache des Mahra-Landes in Süd-arabien habe ich schon an anderer Stelle geschrieben³ und auch dort die Arbeiten verzeichnet, die uns bisher mit dem Mehri, wie sie mit ihrem einheimischen Namen heißt, bekannt gemacht haben. Ich habe dort auch auf das besondere Interesse hingewiesen, welches dieses meinem Dafürhalten nach zwischen das Arabische und das Äthiopische in die Mitte zu stellende Mehri jedem Semitisten abgewinnen muß, schon deswegen, weil es doch auch manches, das sonst nur nordsemitischen Sprachen als charakteristisch zukommt, in sich erhalten hat. So kann ich hier gleich in medias res gehen und in Übereinstimmung mit Hofrat D. H. MÜLLER vor allem erklären, daß das ungemein wertvolle Mehri-Materiale aus dem Nachlasse des zu früh vom Tode ereilten Dr. WILHELM HEIN unser Wissen vom Bau und Geiste der Mehri-Sprache soweit zu verbreitern und zu vertiefen vermag, daß wir es für das vergleichende Studium der semitischen Sprachen heranziehen können. Das hatte auch Hofrat D. H. MÜLLER noch vor dem Erscheinen des hier zu besprechenden Bandes der Süd-arabischen Expedition erkannt: er betonte mir gegenüber immer wieder die Bedeutung gerade dieser Texte und bezeichnete mir ihre Benützung für meine „Studien“ als unerläßlich.

Mit der Persönlichkeit und der wissenschaftlichen Bedeutung des Toten macht uns Hofrat D. H. MÜLLER, sein ehemaliger Lehrer,

¹ Da also die Vorlagen bloß tale quae zu edieren waren, verwies der Herausgeber seine Vorschläge zu Änderungen im Texte von Fall zu Fall in die Fußnoten und hob sie durch „für so und so“ oder „läss so und so“ hervor, ohne natürlich einen fortlaufenden Kommentar schreiben zu wollen.

² Vgl. „Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Süd-arabien. I. Zum Nomen im engeren Sinne. Von Dr. MAXIMILIAN BITTNER. Wien 1909; Sitzungsber. der Kaiserl. Akad. der Wissenschaften in Wien, phil. hist. Kl., 162. Band, 5. Abhandlung.

in der pietätvollsten Weise bekannt. Er schildert uns in der Einleitung auch die Beschwerden, unter denen der Verstorbene die nun veröffentlichten Aufzeichnungen an Ort und Stelle zustande gebracht hat und wie dieser bis zu seinem Tode mit den Vorbereitungen der Herausgabe seiner Mehri- und Hadrami-Texte sich beschäftigt hat. Über diese selbst lesen wir im Vorwort folgendes: „Was nun das linguistische Material aus Mehri und Hadrami betrifft, so bildete es seit seiner Rückkehr aus Südarabien seine stete Sorge. Ein großer Teil war von seiner Hand niedergeschrieben und mit Übersetzung und Noten versehen. Der Rest wurde von Frau Dr. Heins geschrieben und von ihm revidiert. Zu manchen Stücken finden sich Glossen, welche einen Einblick in die Art, wie er arbeitete, gewähren.“

Ich habe mich an das Manuskript Heins gehalten und nur dort, wo sichere Fehler vorlagen, geändert, was freilich nicht immer in den Noten angegeben werden konnte. Eine durchgreifende Änderung erfuhr die Schreibung mancher Wörter, die Heins, freilich nicht ganz konsequent, auf *h* auslauten läßt, so z. B. *hamuh* Wasser, *hebreh* Sohn, *hoh* ich, *seh* sie, *büh* hier, *kedh* er fand, *bküh* er weinte, so wie alle Verba tertiae *y*. In all diesen Fällen habe ich das auslautende *h* gestrichen.¹ Umgekehrt hat Heins das *h* oft weggelassen, wo es notwendig stehen muß, z. B. *šē* mit ihm für *ših*, *te* ihn für *teh* etc.² Wo ich sonst Änderungen vorgenommen habe, ist es stets in den Noten angegeben worden.³

Ich habe mich nicht leicht entschlossen, meine dringenden Arbeiten bei Seite zu legen und an die Bearbeitung und Herausgabe der Heinschen Mehri- und Hadrami-Texte zu schreiten; aber die

¹ Auf den ersten fünfzehn Seiten streicht MÜLLER das auslautende *h* allerdings nicht, weil er, wie er mir mitschreiben so freundlich war, sich anfangs zu dieser radikalen Abweichung vom Texte nicht entschließen konnte, und sie erst später für nötig erachtete — wenn also Heins in solchen Fällen ein *h* wirklich gehört haben sollte, wäre dies jedenfalls nicht ohne Interesse, z. B. 3. 2 *šerüh* zwei, 4. 6 *keuh* er fand, 4. 17 *hukuh* er weinte, 4. 23 *šucuh* er kam des Nachts, 4. 28 *huzuh* er verweigerte usw.

² Auch in dieser Beziehung wird der Leser hier und da eine Korrektur selber anbringen können, z. B. gleich 3. 3 *te* ihn, wo es nach dem Obengesagten doch *teh* heißen sollte.

„Pietät gegen den verstorbenen Freund, die Pflicht gegen die kais. Akademie und last not least der wissenschaftliche Wert dieser Texte heischten von mir das Opfer, das ich nun bringen mußte. Sehr erleichtert hat mir Frau Dr. HAIN die Arbeit. Sie bewahrte die Manuskripte mit größter Sorgfalt, wußte über alle Einzelheiten der Reise und der Sammlung Bescheid, konnte mir Kopien von schlecht geschriebenen und schlecht erhaltenen Glossen anfertigen. Sie hat sich, wie um die Forschungsreise ihres Mannes, so auch um die Herausgabe dieser Texte wirkliche und anerkennenswerte Verdienste erworben, was hier ausdrücklich und mit Dank hervorgehoben werden möge ich werde es wohl kaum vermeiden können, diesem Textbände ein Mehri-Glossar folgen zu lassen.“

Dies vorausgeschickt, möchte ich selber gleich hier einem *ceteris paribus* sehr leicht möglichen und wahrscheinlichen, aber, wie wir gleich sehen werden, ungerechtfertigten Vorwurfe entgegentreten, nämlich dem, daß bei HAIN in der Transkription noch mehr Inkonssequenzen vorkommen, als bei MÜLLER und JAHN. Diese ‚Inkonssequenzen‘ liegen in der Natur der Sache und sind im großen und ganzen für das Mehri geradezu charakteristisch: nur muß man, um sie mit in den Kauf nehmen zu können, die Lautgesetze kennen, die sie zustande bringen. Man muß wissen, daß im Mehri die Vokale den Konsonanten gegenüber eine noch mehr untergeordnete Rolle spielen, wie beispielsweise im Vulgararabischen: im Mehri können Vokale, nur damit die Konsonanten zur Geltung kommen, verfarbt, einander angeähnelt, unterdrückt und eingeschoben werden und mit Halbvokalen, zu denen hier auch das Ayn zu rechnen ist, verschiedene Verbindungen eingehen; im Mehri können aber Vokale fallweise in gewisser konsonantischer Nachbarschaft sogar zu Diphthongen werden, auch können hier je nach dem Tone ursprünglich kurze Vokale lang, ursprünglich lange kurz werden u. dgl. m. Solche auffallende Schwankungen in der Vokalisation finden wir bei HAIN noch vervielfacht, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil wir bei HAIN, der seine Aufschreibungen einer größeren Zahl von Gewährsleuten verdankt, nicht einseitig in die Sprechweise

eines einzelnen Individuums eingeführt werden, sondern auch die subjektiven Eigenarten, vielleicht manchmal auch Unarten, die jeder einzelne der von ihm einvernommenen Eingeborenen beim Sprechen hatte, kennen lernen. Hierin liegt aber gerade der immense Wert des HEINschen Nachlasses und sein Vorzug gegenüber den vor diesem publizierten Mehri-Texten, für den wenigstens, der das Mehri aus den Arbeiten JAHNS und MÜLLERS kennt.

Bei der Knappheit des mir zur Verfügung stehenden Raumes muß ich mich kurz fassen und kann daher nur in großen Zügen zeigen, wie HEIN mit seinen Mehri-Texten dem Forschenden beispringt, Schlüsse, die dieser auf dem Gebiete der Laut- und Formenlehre aus den Aufzeichnungen MÜLLERS und JAHNS ziehen kann, zu sichern und andererseits Lücken, die ihm sonst bleiben müßten, ausfüllen hilft.¹

Vor allem ist etliches aus dem Materiale HEINS zu erwähnen, das als Ergänzung zu dem betrachtet werden kann, was uns JAHN in seiner Grammatik über die Laute und die Aussprache des Mehri berichtet. Interessant ist, daß HEIN das ϵ nicht bloß wie j , sondern auch wie g gehört hat; einige seiner Gewährsmänner sprachen es immer bloß als g , andere, wie dies aus etlichen Texten hervorgeht, bald als j , bald als g , eine bemerkenswerte Erscheinung, auf die ich noch bei Besprechung der Transkription zurückkommen werde.² Zu den von JAHN unter ‚Konsonantenwechsel zwischen dem Mehri

¹ Im folgenden soll der ix. Band der Südarabischen Expedition nur im allgemeinen behandelt werden; ich behalte mir vor, in einer Fortsetzung des vorliegenden Artikels erklärende Noten zu solchen Stellen zu bringen, die unter Berücksichtigung der weiter fortgesetzten Studien des Schreibers dieser Zeilen auch eine andere Interpretation zulassen oder überhaupt einer solchen noch bedürftig scheinen.

² In der Einleitung finden wir diesen Umstand im Verzeichnisse der Gewährsmänner Dr. W. HAIN (S. xix—xxi) bei zweien angegeben; bei einem heißt es: ‚Niemals j , immer rein g ‘, bei dem anderen: ‚Kein j , nur g ‘ — dazu vgl. die auf S. 184 und 185, also zweimal abgedruckte Note: ‚In Gischin gibt es viele Leute, die g statt j sagen‘. — Aus dieser Bemerkung Dr. HAINs folgt, daß die gewöhnliche Aussprache des ϵ im Mehri wie j (*dach*) ist. Bekanntlich schreibt JAHN immer j , MÜLLER einigemal auch g .

und den übrigen semitischen Sprachen¹ angeführten Beispielen lassen sich aus HEINS Texten noch manche andere nachtragen; ein neuer Fall ist, daß einem sonstigen *b* im Mehri ein *m* entsprechen kann, vgl. 17. 18 *mindäg* (neben *mīndug*) Flinte und drei Zeilen vorher 17. 15 mit *b* im Plural *binédget*,² ebenso 52. 21 *bendäg*; ferner 19. 6 *gaḥdy-mem* sie kamen, sonst *gaḥdyhem* (= *gaḥēhem*)³ und 142. 1 *mihilli*, das für *biḥilli* = ‚in der Nacht‘ steht und daher nicht ‚meine Wohnung‘ bedeuten kann. — Auch für die bereits von JAHN hervorgehobene ‚Konsonanten-Assimilation‘,⁴ die manchmal an die Sandhi-Regeln des Sanskrit erinnert, bietet HEIN eine Menge schöner Beispiele; man vergleiche dazu aber auch z. B. 5. 15 und 5. 16 *yehēmz* (*yaḥāmz*) er will sie (für *yehēm-z* [*yaḥām-z*]), d. i. *yaḥōm* er will — vor Suffixen *yaḥām* — mit dem Pron.-Suff. der 3. P. S. g. f. -s), 31. 6 *gards* ihr Schlund (für *gārt-s*), 35. 4 *gōdsā* und 39. 19 *gūdse* ihre Schwestern (für *gōt-sā*, *gūt-se*) u. dgl. Im Anschlusse möchte ich einen Fall berühren, der mit der später zu erwähnenden Konsonanten-Elision zusammenhängt, nämlich den, daß HEIN für *r* + Dental oft ein *ʾd* gehört hat, z. B. 24. 33 *gādīs* ihre Kehle (für *gārt-is*; aber 31. 6 *gards* ihr Schlund und 115. 6 *gārdeh* sein Nacken — wohl besser ‚seine Kehle‘, da im Ḥaḍrami *ḥalguh* steht), 26. 17 *bedāukes* ich habe ihn schon gegessen (für *ber tāuk-es*, d. i. *ber* schon, das wie ar. *ʾā* gebraucht wird, *tāuk* 1. P. S. des Perf. von *tawā* essen und -es Pron.-Suff. der 3. P. S. g. f.). — Was den Vokalismus betrifft, so ersehen wir aus den HEINSchen Texten deutlich, daß dem Mehri, wie bereits angedeutet, die Selbstlauter wirklich nur Mittel zum Zweck sind, um die Konsonanten gehörig artikulieren zu können, und finden wir überall Bestätigungen für die Regeln, die man sich aus dem anderen Mehri-Materiale ableiten kann.⁵ Insbesondere zeigen die HEINSchen Texte,

¹ Vgl. JAHN, *Gramm.*, S. 8–10.

² Vgl. meine *Studien* I, § 79 und Nachträge dazu.

³ Das Verbum ist eig. *gaḥēb* (nach JAHN *kahēb*) ‚er kam‘; als mediae gutturalis nach dem Schema *ketēb* vgl. meine *Studien* I, § 5 Nachträge — sonst gilt bei den Verbis firmis die Form *ketēb* für ‚Transitiva‘ (ar. *فَعَّلَ*) und die Form *kētēb* für ‚Intransitiva‘ (ar. *فَعِلَ*, *فُعِّلَ* und auch pass. *فُعِلَ*).

⁴ Vgl. JAHN, *Gramm.*, S. 11 und 12.

⁵ Vgl. meine *Studien* I, S. 9 und 11.

daß die sogenannte Vokalharmonie¹ im Mehri tatsächlich in auffallender Weise besteht und daß Gleitvokale² ungemein häufig verwendet werden. Allerdings hat diese Hmx nicht immer als solche in der Umschrift kenntlich gemacht, wie z. B. 10. 8 *fárva* er flog³ (*férre* 10. 11) beweist, wo besser *fárra* (*férra*) oder *fárr ā* (*férr ā*) zu schreiben wäre, da die Massiven in der 3. P. S. g. m. des Perf. konsonantisch auslauten, oder 33. 34 *galléga* 'sieh'! für *galég ā* (rsp. *galég ā*, d. i. Imp. Sg. g. m. und f. von *galög* sehen [mit *min* suchen] und Gleitvokal). Solche Gleitvokale scheint Hmx sogar betont gehört zu haben; vgl. z. B. 15. 28 *miné* von (für *min ā*), 48. 9 *fitté* er bestrich (für *fitt ā*; cf. 48. 13 *fīt* = *fitt*). So ist wohl z. B. auch die Stelle 37. 27 *wa-jihēm, as sôfer. wa-as sôfer* eher als *wa-jihēm a sôfer wa-sôfer* zu lesen (also = 'und er ging fort, er reiste und reiste'). Schließlich finden sich auch bei Hmx Vorschlagsvokale, z. B. 4. 13 *ishâtam* schlachtet und 4. 14 *ishâtum* sie schlachteten (für *shâtam, shâtum*), 8. 21 *intâuhem* sie kämpften (für *ntâuhem*), 39. 11 *injizôt* sie endigte (für *njizôt, nijzôt*) u. dgl. m.

Solche 'Inkonsequenzen' betreffen außerdem auch den Akzent und die Quantität. Einigemale dürfte der Akzent nur beim Kopieren des Hmxschen Manuskriptes auf eine Silbe gesetzt worden sein, wo er sonst nie steht, z. B. 26. 28 *jihēm* er ging st. *jihēm*, während gleich darauf 27. 7 und 27. 12 das gewöhnliche *jihēm* steht, 30. 20 *thôlilem* sie verweilten statt eig. *tholilem*, wie ebd. 24/25, 29 und sonst öfter, 40. 10 *dêwî* Medizin, Arznei st. richtig *dîwî* (= ar. دَوِي), wie 40. 27 u. dgl. — Oft dürfte die Betonung wirklich schwanken; der Kenner des Mehri wird aus den Texten Hmxs manchen Beleg erbringen können. Auch die Quantität ist nicht immer gleich bezeichnet; wie

¹ Vgl. JAHN, *Gramm.*, 8. 20 und 21.

² Vgl. JAHN, *Gramm.*, 8. 22 und 23.

³ JAHN vergleicht ar. فَرَّ *farrā* (im Mehri heißt fliehen *all*) — mir scheint mehri *farr* fliegen mit äth. ሰረረ: (in-, as-, proalluit; volavit) identisch, indem ich an ar. فَرَّ die Füße rasch bewegen (Pferd) denke, also *f* = *t* = *s*, ähnlich wie in ar. كَشَفَ gegenüber äth. ከወተ: (nicht bloß = ar. كَشَفَ und كَشَفَ); vgl. zu mehri *farr* = äth. ሰረረ: ZDMG, 1908, PRÄTORIUS, in Heft 4.

aber JAHN¹ bemerkt, hängt dieselbe von der Schnelligkeit des Sprechens ab, oft ist jedoch der Wechsel zwischen Länge und Kürze ganz willkürlich. Den *certi fines*, bis zu welchen solche Versetzungen des Akzentes und Änderungen der Quantität vom Standpunkte der Formenlehre statthaft sind, läßt sich wohl nachgehen, z. B. *ya'jibem* sie lieben 2. 8 für regelrechtes *ya'jibem*; *hibis* dein (f.) Vater 2. 9, eig. *hib-is*; *nahdém* daß wir dienen (Subj. von *hadôm*) 8. 2, eig. *nahdém*; dafür *jabyet* Badewanne 40, 3/4, eig. *jabyet*, *jébyet*, wie 40. 8/9 usw.

Einigemal zeigt es sich in den HENSEN'schen Texten, daß gewisse Konsonanten auch verschwinden können. Ich beschränke mich hier auf zwei Fälle, welche *r* und *h* betreffen. Das von JAHN² zitierte *qôn* Horn (ar. قرن) findet sich auch bei HENS 8. 32 in *gônêh* sein Horn (nicht „seine Hörner“)³; daneben kommen aber auch noch interessantere Beispiele für die Elision eines *r* vor, vor allem *kôš* „Bauch“ 15. 29, das entschieden = ar. كرش und mit dem von JAHN im Wörterbuch gebrachten *qôš* „Magen“⁴ identisch ist, ferner — außer dem schon genannten *gôšis* ihre Kehle u. dgl. — auch *ntô* sie lösten 12. 2 (für *ntôr*, vergleiche die Note dort), dann aber auch *šûgô* (*šûgân*) über einen herfallen (für *šûgôr*, *šûgâur*), *hâmô* befehlen (für *hâmôr*), auf welche beiden Fälle ich noch gelegentlich bei Erklärung von 20. 19/20, 20. 22/23, 47. 12 und 24, resp. 27. 36 zurückkommen möchte.⁵ — Auch *h* verschwindet unter Umständen: wortanlautendes *h* kann abfallen, selbst wenn es Kausativzeichen ist, wie ich im folgenden bei Besprechung etlicher Erscheinungen im Bereiche des Verbums zu zeigen Gelegenheit haben werde.⁶ Vor

¹ Gramm., S. 24, oben.

² Gramm., S. 15, unten.

³ Hier ist *qôn* bestimmt = *qôn* aus *qa'n* für *qarn*, vgl. meine *Studien* I, § 3—5.

⁴ JAHN meint „für *qauš*“; doch ist auch hier wieder *kôš* = *ka's* aus *kars* — bei JAHN ohne Etymologie. Zu HENS *k* = JAHN *q* vgl. den folgenden Absatz.

⁵ In Beiträgen zur Erklärung dieser Texte.

⁶ Das Kausativum des Mehris bildet sich, wie der hebr. Hiphil, durch Vorsetzung von *h*, schematisch *hakôš* (Impf. Ind. *yihakôš*, Subj. *yihakêb*, Part. me-*haktebe*, Inf. *haktebôl*) — bei gewissem konsonantischen Anlaute kann *h*(*o*) abfallen,

Wörtern, die mit *h*, *ḥ* oder *ḥ* anlauten, fehlt oft auch die Präposition *h*-, mit deren Hilfe im Mehri unser Dativ umschrieben wird (= ar. *ح*); HEIN schreibt aber auch oft jenes wortauslautende *-h* nicht, welches eigentlich Pron.-Suff. der 3. P. S. g. m. ist und daher nicht fehlen sollte:¹ doch erkennt man das Fehlen des *-h* immer daran, daß dann das betreffende Nomen oder Verbum (bes. 3. P. S. g. f. des Perf.) im Stat. pron. steht, z. B. *tarḥāt* 1. 7 'sie ließ ihn' mit der Note: 'Lies *tarḥāth* (MÜLLER)', wo es ohne Suffix *tarḥōt* heißen müßte, *staḥāt* 38. 30 'sie öffnete ihn' (für *stahāth*, ohne Suffix *stahōt*), *wa-hamāt* 55. 12 'sie hörte es' (für *hamdth*, ohne Suffix *hamōt*, von *hāma* 'hören', mit *h* = *s*, ar. *سَمِعَ*), *fiēt* 134. 28 'sie schmierte es' (für *fiēth*) u. dgl. Ebenso nach Fem.-*t* beim Nomen, z. B. *ḡat* 'seine Schwester', wie 25. 3, 7; 26. 10, 28 und nach *f*, z. B. *ḥnāf* 33. 2, 'sich' (Dativ, also für (*h*)*ḥnāf* und dieses, da es Stat. pron. ist, für (*h*)*ḥnāf-h*) neben *ḥanāf* (für *ḥanāfh*; ohne Suffix *ḥanōf*). Daß bei HEIN die Wurzel *lṭḡ* 'töten', Perf. *latḡḡ*² = ar. *قَتَلَ* (mit Metathesis und *y* st. *q*) auch als *'tḡ* vorkommt, z. B. 42. 11 und 12 *atḡḡeh* = *latḡḡeh*, 43. 1/2 *ma'tiḡ* (für *ma'tiḡ*) = *malṭiḡ* 'getötet' (Part. pass.), ist schon von MÜLLER in den Noten zu den angeführten Stellen vermerkt worden.

z. B. bei *saḡm* 'sich vom Unglauben zum Islām bekennen' (= ar. *أَسْلَمَ*) und *kaḡūr* 'vom Islām abfallen' (formell nicht mit ar. *كَفَرَ* identisch), welche Perfekts für *ḥaḡlūm* (*ḥaḡlōm*) und *ḥkaḡūr* (*ḥakḡūr*) stehen, dazu Impf. Subj. *yihēḡem* (*yihēḡēf*), Part. *weḥēḡem* (*weḥēḡēf*), also mit *we*-, daher nicht Grundstamm), aber Ind. *ḡiḡlōm* (*ḡikḡūr*) ohne *h* (für *yihēḡlōm*, *yihēḡūr*) — wie von einem intrans. *saḡm* (*kāḡer*) — und Inf. *saḡmōt* (*kāḡerōt*), deutlich für *ḥaḡlōmōt* (*ḥakḡerōt*). — NB. Wie ich zu konstatieren in der Lage bin, haben die Transitiven nach der Form *kaḡōb* im Impf. Ind. *yihēḡōb* — Subj. *yihēḡōb*, die Intransitiven nach der Form *kāḡōb* und ebenso alle mediae gutturalia nach der Form *kaḡōb* im Impf. Ind. und Subj. *yihēḡōb*, von welchen Formen *yihēḡōb* dem Äth. **የቀጥሏል**, *yihēḡōb* dem Äth. **የቀጥሏል**, *yihēḡōb* dem Äth. **የለበሰ** entspricht. Man beachte, daß *ḡiḡlōm* (*ḡikḡūr*) auch von einem intransitiven *saḡm* (*kāḡer*) herkommen könnte und daß auch im Mehri die 'Kausativa' oft intransitiven Sinn haben, wie in anderen semitischen Sprachen.

¹ Ich nehme wohl mit Recht an, daß HEIN in solchen Fällen das *h* nicht schrieb, weil es eben nicht zu hören war.

² Man merke: Die Wurzel *lṭḡ* 'töten' kommt im Mehri vor als *leṭḡ* 'er tötete' also im Grundstamm, dann in zweierlei Reflexiv-Formen, nämlich *le-t-tḡ* und *le-t-tḡ* (für eig. *le-t-tḡ*) — so ist auch bei JANK, Gramma., S. 89 im Paradigma unten

HEIN umschreibt die Laute der Mehrsprache genau so wie JAHN und MÖLLER es tun, nur für ق hat jener nicht, wie diese, *q*, sondern *g*, mit welchem *g* er aber auch das *ε* transkribiert, wenn er es eben nicht wie *j*, sondern wie *g* gehört hat. Allem Anschein nach wird aber auch manchmal *ε* = *k* mehr wie *g* gesprochen und umgekehrt ق = *q* (*g*) mehr wie *k*. So erklären sich einige Divergenzen zwischen HEIN einerseits und JAHN, resp. MÖLLER andererseits, z. B. haben diese beiden letzteren *wuqōb* eintreten (zu ar. وَقَب), während HEIN immer *wkōb* schreibt; ebenso hat HEIN nicht *šūqōf* schlafen (Kaus.-Refl. zu *wqf*, ar. وَقَف), sondern *šūkōf*; desgleichen bei JAHN *qōš* Magen, bei HEIN *kōš* Bauch (= ar. كَرَش); umgekehrt bei JAHN *kahēb* kommen, bei HEIN *gahēb* (*gahāyb*) und bei JAHN *katicōr* (ein ‚Fluchwort‘, eig. Imper. Sg. g. m. eines Reflexivums der *Ṭkier*, resp. *Ṭgwr*), bei HEIN *getwōr* vgl. 29. 5;¹ einmal kommt bei HEIN die Wurzel *kfd* (bei JAHN *kafōd* herabsteigen), die HEIN sonst immer *gfd* schreibt, auch als *kfd* vor, nämlich 1. 3, wo es übrigens wohl *the-kfōd* (mit *h*, wie VII. 1. 3 und nicht *tekfōd* ohne *h*) heißen sollte. — Dort, wo HEIN *ε* nicht mit *j*, sondern mit *g* transkribiert, sollte wohl nichts geändert werden, weil man mitunter nur bei Beibehaltung des *g* die betreffenden Formen richtig zu erklären in der Lage ist. Beiläufig gesagt, mag es auch — in vereinzelten Fällen — vorkommen, daß ein *g*, das etymologisch einem ق entspricht, gleich einem *g*, das ursprünglich *ε* ist, wie *f* ausgesprochen wird und dann diese Aussprache eines *g* = *q* als *j* sich verallgemeinert: so möchte ich bei

statt *lūhāj* ‚er wurde getötet‘, das sonst *lūhāj* *lūhāj* *lūhāj* hieße, richtig (mit HEIN worauf ich noch zurückkommen werde) *lūhāj*, d. i. *lū-t-tāj* = *lū-t-tāj*, wo das erste *t* das im Mehri immer infigierte Reflexiv-*t* ist, und S. 90 oben ebenso *gellūhāj* zu lesen; daß *lūhāj* kein Grundstamm sein kann, ersieht man schon aus dem Part. *melū(t)āj* (mit *me*). NB. Das dort bei JAHN in Klammern stehende *gehūhāj* kann nur von einem **hūhāj* herkommen, also dem Kausativum, das im Mehri, wie ich im zweiten Teile meiner Studien zeigen werde, wirklich auch in passivem Sinne gebraucht wird, und zwar tale quale.

¹ Dortselbst ist die Verbesserung von *getwōr* in *getbōr* schon deshalb nicht haltbar, weil dieses nur intransitiv sein könnte (Ind.-Subj. von *tber*), die Übersetzung aber den Subj. des transitiven *tebōr*, d. i. *getlēb* voraussetzen würde.

spielsweise mehri *hemāj* 'dumm' (so bei JAHN), das HEIN etwa auch als *hemāj* gehört haben könnte, wenigstens bei den Leuten, die für ε nur *g* sprachen, mit ar. أَجَنَّى, dem es formell¹ genau entspricht, identifizieren, bei mehri *debūj* verfolgen an hebr. דָּבַק, 'ankleben' (ar. دَبَقَ); hiph. 'verfolgen' denken und mehri *jātft* 'umstürzen, sich umdrehen' (wozu JAHN ar. اجْتَفَى activ. 'wegrücken' vergleicht) für mit mehri *qōfi* 'sich umdrehen und weggehen' wurzelhaft verwandt erklären (d. i. Steig- oder Einwirkungs-Stamm, bei JAHN ohne Etymologie, ich stelle es mit ar. قَفَى, قَفَا, 'Hinterkopf; Rückseite, Kehrseite, Revers' zusammen).²

Für die Artikulation des *š* bezeichnend ist es, daß HEIN statt *š* etlichemale *lš* schreibt, so gleich S. 1 und 2, wo die Radix *hsm* (ar. حشم) immer als *h-lš-m* vorkommt (vgl. die Noten dazu dort S. 1 und 2): dieser Fall kommt aber auch sonst noch vor, so 22. 16 *ilšhāuf* 'Milch, eig. *šhāuf*' (140. 22 = *šhōf* 140. 13 und 15), also mit *lš* = *š* und vorgeschlagenem *i* (scheint mir mit ar. شَهَابٌ 'gewässerte Milch' zusammenzustellen zu sein; oder sollte es zur Šhauriwurzel *šhf* 'trinken gehören?'), dann 28. 9 *ilšiwuōd* 'Feuer, eig. *šiwuōd*, resp. *šiwōt* (wohl zu ar. شَوَاتٌ) und noch einige Male. — Eine andere Frage ist es nun freilich, ob *š*, das etymologisch einem ش entspricht, wirklich auch einem ت *t* entsprechen kann. Wir finden nämlich bei HEIN in vereinzelten Fällen ein *š* auch an Stelle eines solchen *t*, als dessen Vertreter wir kaum ein *š* erwarten würden, z. B. an Stelle eines Fem.-*t*, eines Reflex.-*t*, eines Präfix-*t*, so zwar, daß die Annahme berechtigt ist, es sei vielleicht bloß etlichemale beim Kopieren *t* einfach in *š* verschrieben und dieses Versehen der Kopistin von HEIN übersehen worden. Einigemale wird auch in den Noten auf diesen Wechsel von *š* und *t* hingewiesen, z. B. *habššis* 'Abessinierin' 44. 1/2 mit der Note 2: 'Für *habšit* (MÖLLER)', d. i. Fem. der Nisbe, *atššyem* 'sie speisten' 10. 3 mit der Note 1: 'Für *atšyem* (MÖLLER)', d. i. Refl. *atšš* (ad 'šy = ar. عَشَى), *l-akšfōl* 'er soll in Oblint nehmen' 46. 14

¹ Vgl. meine *Studien* I, § 104—107, vgl. auch ar. هَمَجٌ 'dumm' mit *h*.

² Vgl. z. B. neben ar. لَبَقَ 'ankleben' auch لَبَقَ in derselben Bedeutung.

mit der Note 2: ‚Wohl für *ektfol* (MÜLLER)¹, d. i. Reflexivum von *kyl* = ar. كفل, 95. 24 *kisôm* du verkaufst mit der Note 1: ‚Für *tisôm* (MÜLLER)², aber auch sonst ebenso auffallend z. B. *risîs* Schlange 32. 3, wo es *risît* (Feminin-*t*), *lauyêli sirît* zwei Stöcke 26. 8, wo es *lauyêli sirît* (vielleicht sogar auch *tîrît*) heißen sollte und dergleichen mehr. Wir finden nun aber auch umgekehrt etliche-male dort ein *t*, wo wir *ê* erwarten, z. B. *têtmên* sie kauften 9. 19 und in der Note 7: ‚Lies *tesmên*; das *m* wegen des folgenden *t* zu *n* geworden‘, wo es im Texte *têtmên* und in der Note *têtmên* lauten sollte, weil ‚kaufen‘ im Mehri *šitem* (*Vštm*) und nicht *tisem* (*Všm*) heißt,³ *terântse* ihre Füße 114. 7 statt *serântse* mit *ê*, weil doch auch 13. 18 *ê(a)rântên* und 127. 26 *serântên* mit *ê* steht und auch JAHN so *êvâyn* mit *ê* hat,³ oder *wašitis* sie allein 30. 10/11 statt *wašîšis*, d. i. *wašîš* (= ar. وَحِشِي)³ mit dem Pron.-Suff. der 3. Pers. Sing. g. f., cf. JAHN, Wörterbuch s. v. Genau zu untersuchen wäre nun aber, ob bei dem Ausdrücke für zwei — nach JAHN m. *trû* (*tru*) und f. *trît* (*trû*) — neben *trû* und *trît* auch *êrû* und *êrît* in der Sprache wirklich vorkommen: HENS hat z. B. 130. 21 *tîrô* zwei und für das Fem. meistens *sîrît* 30. 3 oder *êrît* 31. 2, aber auch, wie JAHN, *trît* 49. 25, *tîrît* 130. 2, 131. 8; einmal sogar *sîrîš* 42. 24/25, wo in der Note *sîrît*

¹ Wenigstens lese ich bei JAHN und MÜLLER nur *štem* (nach der Form *šteb* der Intransitiven; Imperf. *ššlôn*, Part. *šetônê*) und mit *ê* statt *t* wohl auch *štem*. Daß die Radikale in der Reihe *êtm* sich folgen und nicht in der von *têtm*, beweist wohl auch JAHN mit seiner, meinem Dafürhalten nach möglichen Annahme, daß *štem* ‚kaufen‘ eine Reflexiv-Form von *šên* ‚verkaufen‘ ist oder, wie ich besser sagen möchte, auf eine Reflexiv-Form der Wurzel von *šên* (*t'm* und nicht *šyn* oder *šem*) ebenso zurückgeht, wie ar. ابتاع auf باع, äth. ተባለ: auf ለአ. Dann muß aber, falls *štem* eine von der Sprache nicht mehr als solche gefühlte sekundäre Bildung ist, das *t* jedenfalls an zweiter Stelle stehen, denn im Mehri wird das Reflexiv-*t* immer nur infigiert. Tatsächlich kommt auch bei M., wie bei JAHN, nur *štem* vor = kaufen, aber nie *têtm* vgl. M. 70. 24, 72. 18, 73. 25/26, 57. 28, 58. 6, 135. 3, 144. 21 usw. Auch im Španri ist die Reihenfolge der Radikale *êtm* z. B. 102. 11 *štem* er kaufte; s. auch ebenda z. B. 12. 16, 117. 22, 118. 24, 119. 8, 119. 15, 119. 21, 144. 11 (immer *štem*).

² Vgl. meine *Studien* 1, § 67 und Nachträge.

³ Vgl. zur Bedeutung die Phrase أوْحَشَنِي.

vorgeschlagen wird; dann wieder unmittelbar hintereinander *tirūt* 20. 13 und zwei Zeilen darauf *širūh* 20. 15. Zu bemerken ist, daß dort, wo *šerūh* mit *š* zum zweiten Male in den Texten vorkommt, 7. 26, die Note steht: „Für *terū* (MÜLLER).“ Für ‚drei‘ gibt JAHN m. *šaféyt*,¹ f. *šelit* an und dieses letztere *šelit* finden wir bei HEIN als *šalit* 37. 23/24, *šallit* 131. 8, aber auch als *šillit* 7. 5/6, *šallit* 34. 31; auch *šellit* 40. 30, das wohl dem bei JAHN als gisinisch angegebenen *šellit* entsprechen soll.

Beim Niederschreiben des Gehörten konnte es HEIN natürlich wohl auch passieren, daß er manchmal Zusammengehöriges trennte und nicht Zusammengehöriges verband, ja vielleicht hörte er wirklich so, indem die Gewährsleute recht deutlich sprechen wollten und dabei die Worte, resp. Silben unrichtig teilten oder verbanden. Auf einige Fälle, die zu Mißverständnissen Anlaß geben könnten, werde ich noch aufmerksam machen, desgleichen auf solche, wie *bimkén-nihem* ‚an ihrem Orte‘ 102. 12 (für *bū-mkén-i-hem*), andere, die jeder Semitist als bloße Druckfehler zu erkennen vermag, wie *ti-rūt* ‚sie flog‘ 15. 11 (für *tirūt*), *li-hāyten* ‚Kinnbärte‘ 36. 6 (für *liḥdyten*), *mišh tāt* ‚ein Schlachtvieh‘ 112. 18 (für *mišhāt* = *mišhōt*) u. dgl. brauche ich nicht weiter zu erwähnen. Auch einsilbige Wörtchen, die in ar. Schrift nur durch einen Konsonanten bezeichnet wurden, wie *w(a)* und, *ta* sobald als, *bi* mit, an u. dgl., kann der Leser wohl selber ad libitum zum folgenden Worte ziehen oder nicht, wenn er bei HEIN in dieser Beziehung ihm vielleicht auffallende Inkonsistenzen beseitigen will, desgleichen wird er auch die Pronominalsuffixe, wo sie nicht durch einen Bindestrich als solche bezeichnet sind, bald selber abzutrennen imstande sein. Aber auf zwei etwas schwierigere Fälle möchte ich gleich hier verweisen, wobei ich ausdrücklich bemerke, daß die von mir im folgenden vorgeschlagenen Schreibarten nur vom Standpunkte

¹ Dieses *šaféyt* setze ich = *šaf(t)it* mit Elision des *t* und *f* für *t*; zur Dissimilation des ersten *t* von *it* vgl. JAHN, *Gramm.*, S. 11, oben sub *t* und Mitte sub *š*, wo JAHN allerdings nicht erwähnt, daß einem *t* (*t*) auch sonst ein *š* entsprechen könnte und umgekehrt; auch Bd. vi, S. 372, finde ich den Lautwechsel von *š* und *t* nicht notiert.

der Formenlehre beurteilt sein wollen.¹ Es handelt sich um die ungem. häufigen Verbindungen von *da* (*de*, *dī*), einem Relativum, das auch konjunktionell im Sinne von 'indem' gebraucht wird, mit dem Perfekt oder Imperfekt und die von *li* (*l*) mit folgendem Subjunktiv, und zwar besonders dann, wenn diese beiden Elemente *da* und *li* eine 1. Pers. Sing. oder eine 3. Pers. Sing. oder Plur. gen. masculini² des Imperfektums (bei *da* Indikativ, bei *li* Subjunktiv) nach sich haben. In diesen Fällen wird das Präfix der 3. Pers., nämlich *ye*, zu *i*³ und dieses *i* wird dann auch als *e* (*a*, *ā*) gesprochen; ebenso wie vor dem Präfix der 1. Pers. Sing., welches *a* (*e*) ist, wird nun aber auch wohl vor dem aus *ye*, dem Präfix 3. Pers., hervorgegangenen *i* (*e*, *a*, *ā*) der Vokal von *da* (*de*, *dī*) und *li* elidiert und daher möchte ich in diesen Fällen nur *d-*, resp. *l-* schreiben, weil der folgende Vokal nicht zu diesen Elementen, sondern zur Verbalform zu gehören scheint. Einige Beispiele zunächst, was *da* (*de*, *dī*) betrifft: z. B. 4. 6/7 *kruh⁴ habū dī gābrem ajāz* 'er fand Leute, die eine Alte begruben', wo man, wenn man die Übersetzung liest, fürs erste wohl geneigt sein könnte, das Wörtchen *dī* für ein unveränderliches Relativum und *gābrem* für eine 3. Pers. Pl. gen. m. des Perfektums zu halten; hier steckt aber in dem *i* von *dī* ein *i* = *ye*, das zu *gābrem* gehört und daher möchte ich lieber *d-igābrem* abteilen; es ist nämlich *igābrem* = *yegāberem*, d. i. 3. Pers. Plur. gen. masc. des Imperfektums der Gleichzeitigkeit und *d-* hier nicht = 'welche', sondern = 'indem', wörtlich: 'er fand Leute, indem sie eine Alte begruben'; oder 16. 9 und 10 *ta hal bāl kōs dī dayb. tūwi dī zār* 'als sie beim Dickbauch waren, welcher das Fleisch einer Wildziege briet, . . .', wo ich für *dī dayb* eher *d-idayb* setzen möchte, wörtlich: 'Sobald sie beim Herrn des Bauches (*kōs* = ar. كرش), seil. waren, indem der

¹ Hazz verband und trennte eben auch in den im weiteren besprochenen Fällen so, wie er hörte, und wollte auch hier seinen Gewährsleuten nicht vorgehen, die sich des ihm sicherlich bekannten Sachverhaltes selbstverständlich nicht bewußt waren.

² Die 3. Person Pluralis gen. fem. hat im Mehrte, wie im Hebräischen.

³ Also wie im Amharischen.

⁴ Für *kruh* (*kāh*) ohne *h*.

briet' (*iḏdyb*, *yeddyb* Imperfektum von dem Perfektum *dabā* braten, wohl = ar. ضَبَّى); oder besonders instruktiv S. 188, Spruch 1 und 3, wo HEIN zuerst: *di ḥōfer mahfirāt*, *yijār birkīs*¹, 'wer eine Grube gräbt, fällt in sie' und dann *di-ḥafār mahfirāt*, *yegār* (wofür *yegār* mit *g*, nicht *ḡ* zu lesen ist, weil hier *g* = *ḡ* ist) *birkīs* — mit derselben Übersetzung — hat. In jedem Falle möchte ich hier anders zu verbinden, resp. zu teilen vorschlagen: statt *di ḥōfer* eher *d-iḥōfer* und statt *di-ḥafār* ohne Bindestrich *di ḥafār*; denn im ersten Falle haben wir *d-* und das Imperfektum *iḥōfer* = *yehōfer* (von *ḥafār*, *ḥafār* graben, ar. حَفَرَ), im zweiten *di* und das Perfektum *ḥafār*. Das Hadrami hat beide Formen genau erkannt und wörtlich übersetzt, zuerst *d-iḥōfer* durch *man yāḥfur*, aber dann *di ḥafār* durch *man ḥafar*. — Ebenso auch z. B. 10. 34 nicht *di-sōbeh*, 14. 3 nicht *di hi-gizāyem*, 17. 15 nicht *di šimem*, 39. 13 nicht *dilābed*, 79. 30 nicht *di-jēr*, sondern vom Standpunkte der Formenlehre aus mit *d-* und zur Verbalform als Präfix gehörigem *i* — es sind 3. Personen gen. masc. des Imperfektums — also statt: *d-iḥōbeh*, *d-ihi-gizāyem*, *d-išimem*, *d-ilābed*, *d-ijēr* (von den Perfektis *sebhā*, *haqazāum*, *šēm*, *lebōd*, *jirā*; v. JAHN, *Wörterbuch*); das *d-* in diesen Beispielen ist teils eig. Relativpronomen, teils Konjunktion (cf. syr. ܕܐ). — In der gleichen Weise, wie ich in den letzten Beispielen *d-* abtrennen möchte, wäre auch die Konjunktion *li* vor der 1. Pers. Sing. g. e. und der 3. Pers. Sing. und Plur. g. m. des Subjunktivs immer als *l-* abzutrennen, wie HEIN so auch einigemal schreibt, z. B. 27. 11 *ḥaum l-ujhōm* 'ich will gehen', d. i. *ḥaum* (für *ahāum* von *hōm* wollen) und *ejhōm* 1. Pers. S. des Subj. von *jihēm* gehen (zu dem ich ar. v. نَجِسْتُ, 'nach einer Gegend roisen' vergleiche, mit *h* = *s*); ebenso sollte z. B. 3. 5 nicht *legalē*, 10. 5 nicht *laḡalēg*, 11. 32 nicht *lehāggar*, 58er nicht *leshōt*, sondern *l-egalē*, *l-aḡalēg*, *l-ehāggar*, *l-esḥōt* geschrieben werden; auch in Fällen wie z. B. *hōm* (so zu lesen statt *hōm*) *ḥadēm la-amālem hīni beyt* 'ich will Diener (= ar. خَدَمْتُ), daß sie mir machen ein Haus'

¹ Ebenawenig zutreffend *di ḥōfer* statt *d-iḥōfer* auch S. 36, sub Nr. 18. (29.) Sprichwort, wo in der Note die Hadrami-Übersetzung der Variante angeführt wird.

könnte *l-aamêlem* gesetzt werden (resp. *l-a'mêlem*; denn *a'mêlem* ist = *ye'milem*, d. i. 3. Pers. Plur. g. m. des Subjunkt. von *dymel* machen, ar. *يُمِلُّ*).

Die Transkription betreffend, möchte ich noch auf einen mehr nebensächlichen Umstand aufmerksam machen, nämlich auf den, daß Hrn manchmal einen Konsonanten dort doppelt schreibt, wo dies entweder schon etymologisch oder vom Standpunkte des Mehri aus nicht statthaft erscheint, z. B. *sillib* 34. 20 ‚warte‘ (st. *šilīb* mit *š*, Imp. gen. fem. von *šileb*), ähnlich *sallib* 45. 21 (st. *šalīb*, idem), *sahtānuk* 8. 34 ‚ich werde dich schlachten‘ (st. *sahtān-ak*, d. i. Mehri-Part. auf *-ōne* im Stat. pron. und Pron.-Suff. der 2. Pers. S. g. m.), *talīb* 7. 24 ‚er bettelte‘ (st. *talīb* — Grundstamm; die ‚zweite‘ Form wäre *šleb*), *nahdum* 9. 22, 10. 4 ‚wir wollen‘ (st. *nahdum*, Impf. von *hōm* wollen); ebenso *tasdliyen* 38. 5 ‚sie betet‘ (st. *tasdliyen*, wie in dem gleich folgenden *zeliyōt* ‚sie betete‘ mit einem *l* zu schreiben, wenn auch *šōli* (*šōli*) er betete = ar. *صَلَّى* ist), *isāmihem* 20. 12 ‚sie sind großmütig‘ (st. *isāmihem* = *yisāmihem*; wohl als von *šōneh* = ar. *سَوَّحَ* zu fassen), *hazzā* 21. 14 ‚er verweigerte‘ (st. *hazū*; keine ‚zweite Form‘, die von dem defekten *hazū* wie *hōst* lauten müßte; ebenso nicht *hazzūt* 7. 19 ‚sie lehnte ab‘, sondern *hazūt*, wie 7. 15 *hazōt* richtig mit einem *z* steht); *wa-h-haf* 38. 30 ‚und einen Brief‘ (st. *wa-haf*), *te-l-ledā* 53. 20 ‚bis daß ich es weiß‘ (st. *te l-edā*, Subj. von *icīda* wissen), *ka-š-šōbeh* 45. 11 ‚am Morgen‘ (st. *ka-šōbeh*, wörtl. mit dem Morgen, cf. *k-šōbeh* 15. 8 u. 5.), *‘a-wwāris* 122. 4 ‚Bräute‘ (*awāris* 122. 28; beides = *‘awāris*) u. dgl. — Bei manchen Ausdrücken, die aus dem Arabischen her bekannt sind, kommt mitunter eine Aussprachebezeichnung vor, die dem Arabisten unarabisch erscheinen muß; von solchen Fällen, zu denen z. B. 32. 9 *gawwiyet*, 125. 8 *gawwiyet* (beides statt *gawiyet* oder *gawiyet*, weil im Arabischen doch *غَوَّيْتُ* mit einem *w* und zwei *y*) oder 38. 32 *Hamwēd* Ahmed (statt *Hamēd* mit einem *m*, wie 39. 12 richtig steht) u. dgl. gehören, kann hier wohl im weiteren abgesehen werden.

Auf dem Gebiete der Formenlehre gelangt man an der Hand der Hrn'schen Texte einen großen Schritt vorwärts. Wie ich schon

Gelegenheit hatte am Nomen¹ zu zeigen, findet man bei HEIN eine Menge von Grundformen, die man aus den von MÖLLER und JAHN gesammelten Mehri-Texten bloß per analogiam erschließen kann, als in der Sprache tatsächlich noch lebend an. Insbesondere erscheinen etliche Verwandtschaftsnamen in ihrer Bildung nun deutlich erklärbar. So heißt z. B. ‚Vater‘ bei JAHN und MÖLLER immer nur *heyb* (*hayb*); wie man aus dem Plurale *houb* ersieht, der für *hōb* stehen muß (mit Diphthongisierung des *ō* nach dem *h*), ist der Singular *heyb* als ursprüngliches *hib* (für *hōb* mit imalisiertem *ā* aus *ā*, also *hōb* = *hāb* = *hab* = **ab* mit *h* statt Hamza) anzusetzen, und nun kommt bei HEIN neben *heyb* häufig auch *hib* tatsächlich vor — für ‚Schwester‘ haben MÖLLER und JAHN nur *gayt*; dieses habe ich mit Rücksicht auf *tayt* ‚eins‘ fem. zu *tād* (aus *tayd-t* = *tīd-t*) als *gīt* angesetzt, in der Annahme, es sei aus dem Maskulinum *gā* durch inneren Vokalwechsel des *ā* in *ī* (wie beim Pronomen, cf. ar. *أنا* und *أنتي*) als Femininum dazu zunächst *gī* gebildet und diesem Femininum *gī* noch überdies die Femininendung angehängt worden, wobei dann das *ī* von *gīt* neben dem *g* zu *ay* werden konnte; neben *gayt* finden wir bei HEIN wirklich öfter auch *gīt*. — Der sonderbare Plural von *habrā* ‚Sohn‘, nämlich *habūn* (so bei MÖLLER und JAHN) kommt in der von mir erschlossenen Grundform *habān* (also *habūn* = *habōn* = *habān*) bei HEIN vor, und zwar deutlich im Stat. pron. als *habēn* (*hibin*-, *hibēn*-) und stimmt zum Plural von *habrūt* ‚Tochter‘, d. i. *habānten* (aus *habān* + *ten*). Auch lassen sich gewisse Regeln für die Anfügung der Pronominalsuffixe feststellen, beispielsweise die, daß diese, an innere Plurale angehängt, vokalisch auf *a* oder *e* auslauten, je nachdem es die Vokalharmonie verlangt und dabei das *i*, das zwischen Plural und Suffix regelrecht stehen sollte, auch ausfallen kann.

So lassen sich aber auch einige von den im Mehri vorkommenden Formen des inneren Plurales, die sonst nur schwer bestimmt werden könnten, genau verfolgen und in ihrer ursprünglichen Gestalt erkennen, z. B. *rikābye* 25. 29 ‚meine Kamelinnen‘ (zeigt, daß *rikōb* =

¹ Vgl. meine *Studien* I, Nachträge, § 28, 47, 49, 67, 70, 89.

rikáb ar. رِكَابٌ ist, denn *rikábye* steht für *rikáb-i-ye* und dieses für *rikáb-i-ye*, mit *ä* statt *ā* in dritletztter Silbe), *haslébihem* 33. 29 'ihre Waffen' (muß = *hasláb-i-hem* sein, denn *é* geht auf *ā* zurück), *biyé-tihem* 43. 19 'ihre Häuser' (muß = *biyát-i-hem* sein, also *biyót* = *biyát* und dieses = (a)*byát* analog ath. ἄνιστος, aber nicht = ar. بُيُوتٌ) u. dgl. m.

Gewisse adverbial gebrauchte Nomina, die auf ein -en auslauten, das mit der arabischen Nuration (= ن, aber auch = ن) identisch ist, die also ursprünglich Akkusative (resp. Genetive) sind, kommen bei HEN auch bloß auf -e (-i) auslautend vor, z. B. 8. 4 *nehôri* (*nehôre*) 'eines Mittags' (für *nehôren* = ar. نَهَارٌ am hellen Tage), 3. 7, 3. 9 *mgôre*, resp. *mgôren*, dann, darauf (ursprünglich *mgôrin* = *m-gôrin* = *em-gôr-in*, d. i. *em*, wie ath. ἄνιστος = ἄνιστος in ἄνιστος = من, *mehri mîn* und *gôr-in*, ein alter Genetiv von einem Nomen *gôr*, das zu einer Wurzel *gôr* = *ghr* gehören dürfte, vgl. *gâher* ein anderer = ar. غَيْرٌ aber *ghr* auch = ar. نَحْرٌ; in gleichem Sinne gebraucht wie ar. مِنْ بَعْدِ 'nachher, später', das im Mehri als *mbâd* [= *em-ba'd*] vorkommt) — so werden aber auch z. B. *fâhre* 'zusammen', *kênhe* 'auch', *jêhme* 'morgen' als ursprüngliche Akkusative auf -e = -en zu fassen sein; von diesen kommt *jêhme* bei MALTAN auch als *jêhmen* vor (ath. ἄνιστος), während *fâhre* und *kênhe* nun als = *fâhren* und = *kênhen* angesetzt werden können (erstes stelle ich zu assyr. *pôr* versammeln, also wie جَعَّ جَعَّ, letzteres zur *l'knû* im Soqotri, aber auch im Mehri bei HEN und MÜLLER, eig. 'zurückkehren, wiederkommen', wozu man syr. عَوَدَ, hebr. נָחַץ, ar. اَيْضًا, arm. գալուի in ihren ursprünglichen Bedeutungen vergleichen möge).

Im Bereiche des Verbums läßt sich manches, das bis jetzt nur auffallen konnte, genauer beobachten und erklären. Hierher gehört vor allem der mögliche Abfall der Präfixe der 1. Pers. S. und der 3. Pers. S. und Pl. g. m. des Imperfektums, z. B. 3. 20 *hezôbeh* 'er wird am Morgen' (für *ihezôbeh* = *yehezôbeh* von *hagabâh* = ar. أَصْبَحَ), 80. 1 *ho hôrij* 'ich gehe hinaus' (für *ho ahôrij*); das Präfix der 3. Pers. g. m. kommt bei HEN einigemal auch als *i* vor, z. B. 15. 22 *ithâuf* 'er kommt heim' (für *yethâuf* von *thf*, resp. wenn = *yettahôf* von *whf*,

u. zw. Refl. mit Assimilation des *w* an das infigierte Refl.-*t*); besonders in religiösen Phrasen, Wunschformeln u. dgl., wenn *bālī* Gott (eig. = mein Herr) als Subjekt vorangeht,¹ z. B. 13. 15 *bālī iihāl hīkum* 'Gott mache es euch leicht' (für *bālī ishāl*, *bālī yeshāl*; zu *shl* ist wohl eher äth. *ἰσοῦν* zu vergleichen und daher vielleicht eher: 'Gott sei euch gnädig!'), 24. 20/21 *bālī hātresh* 'Gott vernichte dich' (hier *hātresh* = *ihātr-es*, d. i. *yehātar* aus *yehā'tar* und *-es*, Pron. Suff. der 2. Pers. S. g. f.; ad ar. عثر, also eig. 'er mache dich straucheln') u. dgl.

Neu ist es, daß die Endung *-em* der 3. Pers. Pl. g. m. des Perfekts und Imperfekts (resp. auch 2. Pers. Pl. g. m. des Imperfekts) manchmal auch fehlen kann, und zwar glaube ich dreierlei Fälle unterscheiden zu können:² wir vermissen nämlich diese Endung bisweilen a) wenn der dritte Radikal *m* ist, b) wenn das folgende Wort mit *m* anlautet, aber auch c) eingemale, ohne daß ein anderer Erklärungsgrund beigebracht werden kann, als die Annahme, die unbetonte Endung *-em* werde sehr schwach artikuliert und könne so verschluckt werden. Z. B. 5. 7 *jehēm* 'sie (m.) gingen' (für *jehēmēm*, *jehēm'm*, *jehēm*), 131. 4 *gazāym* 'sie (m.) blieben' (eig. sie kühlten sich ab, für *gazāymēm* aus (*ha*)*gzimēm*; zu *haqazdum* bei JAHN — oder 91. 8 und 9 hintereinander zuerst *thēmēm* 'ihr wollet' (aus *ta-hāymēm* von *hōm* wollen) und dann *thēm* (für *thēm-em*), 5. 5 *yejhīm* 'sie gehen' (für *yejhīm-em*, der Sing. wäre *yejhīm*, von *jihēm*) — dann 23. 10 *thaulīl mēken* 'sie saßen, viele . . .' (für *thaulīlēm mēken*), 106. 35/36 *hatt min š* 'sie luden ab von . . .' (für *hāttēm min š*) — aber auch (ohne Grund) 106. 34 *agrāyr te wurūdēm* 'sie gingen fort, bis sie kamen . . .' (für *agrāyr-em*; der Singular wäre *agrāūr* = (*ha*)*grāūr*) u. dgl. Bei HAHN steht mitunter die 3. Pers. Pl. g. m. des Perfekts für die 3. Pers. Pl. g. f., welche letztere eig. mit der

¹ Darauf weist schon JAHN im Wörterbuch s. v. *allit* Krankheit hin, nur ist in dem Beispiel anders zu teilen, nämlich *bālī zām-k allit* 'Gott gebe dir Krankheit' (*zām-k* = *zām-k* = *yazām-k*, Subj. von *azālu* geben — im Stat. pron.).

² Im Šhanri und Soqotri hat die 3. Pers. Pl. g. m. des Perf. und des Imperf., sowie die 2. Pers. Pl. g. m. des Imperf. zum Unterschiede vom Mehri keine Endung. Vgl. hierzu M. (Bd. VI, S. 374).

3. Pers. S. g. m. identisch ist (cf. das Syrische) z. B. 130. 2 und 3 *wa-hamêhem ganêtihem, te wigaem gayôj, wa-gajinôt [i tirîl] te wigaem hurîm* ‚und ihre Mutter zog sie (die Knaben) auf, bis sie Männer wurden, und die (zwei) Mädchen (oder lies *gajinôten*, denn *gajinôt* ist Singular), bis sie Frauen wurden (beidemal *wigaem*, obschon man das zweite Mal *wiga* erwartet).

Mitunter finden wir bei HEMM an Stelle der Endung der 3. Pers. Pl. g. m. -em im Perfektum die der 1. Pers. Pl. g. c. -en und umgekehrt, und zwar wenn es der Wohlklang erfordert, z. B. 3. 16 *uzâmen teh* ‚sie gaben ihm‘ (hier -en statt -em vor dem t) oder 14. 24 *hâtkirem bânêh* ‚wir haben uns hier verzögert‘ (mit -em st. -en vor dem b), aber auch sonst finden sich diese Endungen -em und -en einigemal ohne besonderen Grund miteinander vertauscht. Auch für die Beurteilung der abgeleiteten Verbalstämme gibt das Textmateriale HEMM wichtige Anhaltspunkte. Daß beispielsweise der von mir konstatierte ungemein interessante Abfall des Kausativ-Präfixes *ha-* möglich ist, darüber kann kein Zweifel mehr bestehen, wenn wir z. B. die *Vgrr* bei HEMM verfolgen. Das Kausativum *hagrâur* fortgehen (nach JAHN ‚am Morgen gehen‘, wenn es noch kühl ist, also zu hebr. פָּרַח , dann auch zu ar. فَرَّ kalt sein, wie in قُرَّةُ الْعَيْنِ Kühlung des Auges, Augentrost) kommt bei HEMM auch als *agrâur* und als *grâur* vor, während der Grundstamm dieser massiven Wurzel im Mehri *gorr* lauten müßte; wir finden 3. 3 *higrâur*, 3. 25/24 *hegrâur*, beides = *hagrâur*, wie 3. 17/18, 26. 4, aber auch *grâur* 38. 4; (3. Pers. S. g. f.) *hagarrâut* 34. 19, aber vorher 34. 1 *gerrâut*, ebenso nachher 34. 25/26 *garrrâut* (30. 15 ist es daher nicht nötig statt *wa-garrôt* ein *wa-[ha]garrôt* zu konjizieren); (3. Pers. Pl. g. m.) *hagrâyrem* 11. 14, 11. 15 (für *hagrîrem*, mit *ay* st. *i* zwischen den beiden r und nach dem g = q), aber auch *agrâyr* 106. 34 (für *agrâyr-em*, *agrîrem* = *hagrîrem*) und *gerâyrem* 4. 15.¹ — Die Texte HEMM bieten auch einige schöne Beispiele für die noch nicht erkannte Reflexivform *ka-t-teb* von Wurzeln, deren zweiter Radikal dem Refl. -t sich assimiliert; man vergleiche

¹ Auch *ag* (aus *i*) weist darauf hin, daß kein Grundstamm vorliegt, vgl. JAHN, *Gramm.*, 8. 16.

v. تَهْل würdig sein verbinde, also *whl* = 'hl), dazu *tšhāl* du verdienst 36. 24 (d. i. *tešhāl-s* für *tešūhāl-s*, *tešewhāl-s*), *yešhāl* er verdient 151. 3/16 (für *yešūhāl*, *yešewhāl*); *yeškifem* sie schlafen 17. 30 (für *yešūkifem*, bei JAHN mit *q*), *teškōf* du schläfst 79. 31 (für *tešūkōf*), *muškifite* ich werde schlafen 62. 8 (Part. S. fem., für *mušūkifite* aus *mešwekefite*); so auch *šgō(r)lis*, aus *šegōr lis*, vgl. 47. 12. — Auch einige Reflexivformen von primae *w* sind wichtig und zeigen, wie im Mehri z. B. neben *wā-t-haf*, Reflexiv von *whf* nach *kā-t-teb*, auch ein *tahāf* vorkommen kann, vgl. 19. 25/26, 19. 20, 22. 3, — dabei beachte man z. B. *yithdyifem* (mit Auflösung von *ay* in *ayi*,¹ für *yithdyifem* = *yethkifem*, 3. P. Pl. g. m. von *yethōf*, das Impf. Ind.-Subj. von *tahāf* oder Ind. von *wāthaf* sein kann, wenn wir es = *yettehōf* setzen aus *yestehōf* mit Assimilation des *w* an das *t*, wie in Form viii. der arab. „Assimilierten“).

Besonders wertvoll sind die Aufzeichnungen HANS, was die „defekten“ Zeitwörter betrifft. Im Mehri sehen alle tertiae *w* und *y* (auch etliche tertiae Hamza) in der 3. Pers. S. g. m. so aus wie *bekā* er weint (gegenüber ar. بَكَى), *qafā* er war rein (gegenüber ar. قَفَا), *qarā* er las (gegenüber ar. قَرَأ). Wie wir bei HANS sehen, beginnt der Kampf zwischen *w* und *y* — im Imperfektum zeigen alle Defekten nur *y* als dritten Radikal — bereits im Perfektum, ja wir finden an Stelle von *w* oder *y* sogar *h* (wohl für Hamza), und zwar in der 3. Pers. Pl. g. m., z. B. von *benā* er baute (ar. بَنَى) einerseits *bnāwem* 130. 7 sie bauten, andererseits *binīyem* 57. 25, aber auch *binēhem* 39. 9 und *benāhem* 116. 2 (vgl. die Note dort), oder von *jirū* er ging vorbei (ar. جَرَى) *jirūwem* 33. 5, 102. 12, *jiriyyem* 102. 8, *jirēhum* 13. 16, *jarūhem* 13. 28, *jerōhem* 13. 3.

Solche und ähnliche Erscheinungen der Laut- und Formenlehre² der Mehrisprache tauchen in dem von Dr. HANS gesammelten Materiale

¹ Vgl. hiezu auch die interessanten „Zerdehnungen“ in z. B. *tešūyānem* ihr wöllet 13. 14 (für *tešūyānem* = *tešūyānem* mit *ay* für *i* neben dem *h*, Impf. z. *hām* wollen), *šāyīš* mein Vater 48. 12/13 (für *šāyīš*), *šūgāwūr* er überfiel 20. 22/23 (für *šūgāwūr* = *šūgōr*, Kausat.-Ref. ad *wjz*, also für *šewgōr* mit *š* = *se* und *au* für *ō* neben dem *y*).

² Natürlich läßt sich auch für das Wörterbuch mancher Gewinn ziehen; wiewohl die von MÜLLEN und JAHN publizierten Texte so ziemlich das Hauptkontingent

überall in großer Zahl vor uns auf. Schon aus der vorstehenden gedrängten Darstellung läßt sich erschen, daß mit der Hofrat D. H. MÖLLER zu dankenden Publikation des wertvollen Heinschen Nachlasses der weiteren Durchforschung der so überaus interessanten und für das vergleichende Studium wichtigen Sprache des Mahra-Landes in Südarabien die Wege geebnet sind. Allerdings wird es gerade hier nicht sofort und auch nicht einem einzigen allein gelingen, jeden Stein des Anstoßes gleich mit dem ersten Griff aus dem Weg zu räumen. Doch werden Geduld und vereintes Zusammenhalten auch dieses dunkle Gebiet langsam erhellen. Was ich selber auf Grund langjähriger dem⁹ Mehri gewidmeter Studien hiezu beitragen zu können glaube, darauf möchte ich, wie angedeutet, ein anderes Mal zurückkommen.

des Vokabelschatzes der Mehri-Sprache bringen dürften, kommen doch bei Heins manche Ausdrücke vor, die dort fehlen, und werden andere, die dort seltener zu finden sind, hier öfters angetroffen. Interessant ist z. B. die Wurzel *sz*, die, wie MÖLLER richtig vermutet, mit hebr. *sz*, also mit äth. *sdh*, identisch ist, was aus JANK, *Wörterbuch*, noch nicht hervorgeht. Vgl. bei Heins 38. 29, 34. 4, 5 und 9, 113. 1 und 128. 20, wo teils das Kausativum, teils das Kausativ-Reflexivum vorkommt. JANK hat im Wörterbuch nur das Kausativum *hooz* 1. anstücken, 2. ausziehen ohne Etymologie — sub *sz*. Die hier angeführten Formen sind höchst interessant und für die im Mehri möglichen Kontraktionen bezeichnend. JANK gibt bei *hooz* als Impf. Ind. *gihawdz*, Subj. *gihūz*, Part. *mahūze*, Imp. *hūz*, Inf. *h(a)uzūt* an: da stehen *hooz* für *hoozū* (*hoozū*), *gihawdz* für *gihawīz* (mit der für den Indikativ des Grundstammes und des Kausativums der Defekten charakteristischen Versetzung des 3. Radikals *y* an die zweite Stelle der Wurzel, also aus *gihawczy*) — *gihūz* für *gihūcz* und dieses für *gihūwez* aus *gihūwez* (mit der für den Subjunktiv des Kausativums der Defekten charakteristischen Umatellung des 3. Radikals *y* vor den 1. Radikal) — davon Imp. *hūz* für *hūcz* (*hūcz*, *hūwez*), Part. *mehūze* für *mehūwez*, Inf. *h(a)uzūt* (wohl) entweder *hūzūt* aus *hūzūzūt* oder *hūzūt* aus *hūzūzūt* mit dem 3. Rad. *y* als *w*, aus *ha-uzūw-eh*, *hūzūw-eh*, *hūzūw-eh*). Zur Bedeutung vgl. unser „Das Feuer geht aus“.

Parlamentarische und verfassungsrechtliche Ausdrücke im Osmanisch-Türkischen.

Von

Dr. Friedrich von Kraelitz.

Die junktürkische Revolution vom 23. Juli 1908 und die durch diese erzwungene Wiederherstellung der Verfassung vom Jahre 1876 haben auch auf das Geistesleben der Türkei sofort ihre nachhaltigsten Wirkungen ausgeübt. Durch Beseitigung der bisherigen strengen und willkürlich gehandhabten, jeden geistigen Fortschritt hemmenden Zensur hat nicht bloß die lokale Presse einen mächtigen Aufschwung genommen,¹ sondern es sind auch bald Bücher und Broschüren erschienen über Themen, die man unter dem alten Regime nicht einmal auszusprechen wagte. Hierher gehören zunächst jene Werke, die sich auf das neue Verfassungsleben der Türkei beziehen. Sie tragen, wie alle gegenwärtigen Neuerscheinungen des Büchermarktes, nicht mehr den odiosen Zensurvermerk *معارف فطارت جليله سنك وخصتيله نشر اولتمشدر*, z. B. zwei Kommentare zur Verfassung von *ابن الرأفت محمد مدوح* Ibn ar-Re'fét Mehmed Memdüh und *محمد درويش* Hasán Rizâ ibn Mehmed Derwiş, ein Werk über Ministerverantwortlichkeit (*اصول مسئوليت وکلا* *uṣûl-i mes'ûliyyet-i wâkela*) von *سعید بک* Sa'îd Bey und die juristische Wochenschrift *استشاره* (*istişâre*), deren staatswissenschaftliche Artikel vor allem lesenswert sind. Es ist klar, daß

¹ In den letzten 4 Monaten des Jahres 1908 sind im türkischen Reich 800 neue Zeitungen entstanden, wovon 150 in Konstantinopel. Österr.-ungar. Buchdruckerzeitung, Jhrg. 1909, Nr. 6, S. 69.

dadurch eine Fülle von Ausdrücken, die durch eine ganze Generation hindurch aus dem türkischen Sprachschatze sozusagen verbannt waren, wieder ihre siegreiche Auferstehung feierten. Natürlicherweise beziehen sich dieselben zunächst auf das Parlament, seine Einrichtungen und Funktionen, kurz auf alle Institutionen, die die mittelbare oder unmittelbare Folge einer modernen konstitutionellen Regierung bilden. Wörter, die unter dem alten Regime streng verpönt waren, deren Gebrauch Verfolgungen mancher Art, mitunter sogar Verbannung und Tod zur Folge hatte, wie *حریت* *hürriyyét* Freiheit, *مساوات* *müsawât* Gleichheit, *حاکمیت ملیہ* *hakimiyyét-i millîyyé* Volkssouveränität usw. sind jetzt allgemein in Zeitungen und Broschüren zu lesen. Die Zensur unter dem despotischen Regime Abdul-Hamids II. hatte aber nicht bloß den Gebrauch derartiger Ausdrücke in der täglichen Presse verboten, sondern sie hatte vor allem ihr Hauptaugenmerk auch darauf gerichtet, daß dieselben möglichst aus den türkischen Wörterbüchern eliminiert werden. Daraus erklärt sich das Fehlen solcher wichtiger Ausdrücke in sonst gut redigierten original-türkischen Wörterbüchern und ihr Versagen bei der Lektüre von Werken, die von juridisch-politischen Themen handeln. Ich habe daher, um diesem Mangel nach Kräften abzuhelfen, im Folgenden zunächst unter I die wichtigsten mit dem türkischen Parlamentsleben im Zusammenhange stehenden und unter II jene Ausdrücke zusammengestellt, die in den verschiedenen verfassungsrechtlichen Normen am häufigsten ihre Verwendung finden.

I. Parlamentarische Ausdrücke.

اصول مبعوثیت	<i>usûl-i meb'ûsiyyét</i>	Repräsentativsystem;
مجلس عمومی	<i>mejlis-i 'umûmî</i>	Parlament, Generalversammlung;
هیئت امین	<i>hey'et-i a'yân</i>	Senat, Kammer der Senatoren;
هیئت مبعوثان	<i>hey'et-i meb'ûsân</i>	Abgeordnetenhaus,
مجلس	<i>mejlis-i</i>	Kammer der Abgeordneten;
ملت مجلسی	<i>millét mejlisi</i>	Nationalversammlung;
مجلس ملی	<i>mejlis-i millî</i>	
مجلس عمومی ملی	<i>mejlis-i 'umûmî-i millî</i>	

- مىللىت وكىلى *millét vekilí* Volksvertreter;
- رئيس *re'is* Präsident (des Senates bzw. des Abgeordnetenhauses);
- نائب رئيس وكىلى *re'is vekilí* Vizepräsident;
- رئيس مؤقت *re'is-i müvekkát* provisorischer Präsident (Alterspräsident);
- مبعوثان انتخاب عمومىسى *meb'ûsân intiháb-i 'umûmîsi* allgemeine Abgeordnetenwahlen;
- انتخاب مبعوثان قانونى *intiháb-i meb'ûsân qānūnī* Wahlgesetz für die Abgeordneten;
- مضابط انتخابيه *mezābiy-i intihābiyyé* } Wahlprotokolle;
اوراق *evrak-i* " }
- شعبة *šū'be* Sektion, Abteilung (das türkische Parlament ist in 5 Sektionen geteilt);
- مجلس عمومى اعضاسى *mejlís-i 'umûmî a'zası* Mitglieder des Parlamentes;
- مجلس مبعوثان نظامنامه دخليسى *mejlís-i meb'ûsân nizāmnāmé-i dahilisi* Organisationsstatut des Abgeordnetenhauses;
- مجلس اعيان نظامنامه دخليسى *hey'et-i a'yân nizāmnāmé-i dahilisi* Organisationsstatut des Senates;
- بر مبعوثك *me'mûriyyét* Mandat (eines Abgeordneten), z. B. مامورىتى
مدت مامورىتى
- مدت اجتماع *müddet-i ijtima'* } Sessionsabschnitt-Periode des
اجتماع *ijtima'iyyé* } Abgeordnetenhauses;
- اجتماع ايتمك *ijtima' etmek* } tagen, versammelt sein (vom Par-
مجلس مبعوثان منعقد اولمق *mün'akýd olmaq* } lamente), z. B.
اولور اجتماع بولمق *müjtemi' bulunmaq* } (z. B.
اجتماع بولمق *müjtemi' bulunmaq* }
فسخ ايتمك *fesh etmek* auflösen (das Abgeordnetenhaus);
- نطق پادشاهى *nuṣṣ-i pādīshāhī* }
همايون *hümâyûn* } Eröffnungsrede, Thronrede;
افتتاحى *iftitahī* }
- جوابيه *'arizé-i javābiyyé* Adresse (Antwort auf die Thronrede);
- مجلس *mejlís* Sitzung; eine solche zerfällt gewöhnlich in mehrere
جلسه *jelsé* (einmaliges Niedersitzen, Sitzung), die durch
Erholungspausen *teneffüs* (z. B. *پشى رقيقه تنفس* =
fünf Minuten Pause) voneinander getrennt sind;

اجتماع عمومی *ijtimâ-i 'umûmî* allgemeine Sitzung, Plenarsitzung;
 خفی " " *hâfî* geheime Sitzung, Sitzung mit Ausschluß
 der Öffentlichkeit;

اجتماع العاده فوق *fewk-el-'adâ ijtimâ'* außerordentliche Sitzung;
 کشايد ايدلمک *küşâd edilmék* eröffnet werden (v. d. Sitzung);
 ویريلمک *hytâm (nyhâyet) warilmék* geschlossen werden;
 ضبط مضبوط *zabt, mazbât* Protokoll;

ضبط ممیزی *zâbt mîmeyyizi* Protokollführer;
 ضبط سابق *zâbt-i sabîk* letztes Protokoll, Protokoll der letzten Sitzung;
 مجلس مبعوثانک ضبط چریده سی *mejlîs-i meb'ûsanjâ zâbt-i feridesi*
 Sitzungs-(Verhandlungs-)bericht des Abgeordnetenhauses;

زبل چنغراق *zil, çynğyrâk* Glocke (des Präsidenten);
 زبلی (چنغراقی) چالمق *zili (çynğyrâğ) çalmâk* läuten, das Glocken-
 اورمق " " " " *wurmâk* zeichen geben (vom
 تهنیز ایتمک " " " " *tehziz etmék* Präsidenten);

ریاست *riyâset* Präsidium;
 هیئت وکلا موقعی *hey'et-i wukelâ mevkî'ij* Ministerbank;

مرکز *merkêz* } Zentrum (Abgeordnetenhaus);
 اورکده *ortâ* }

صاغ جناح (طرفا) *şağ jendâh (tarâf)* rechter Flügel, die Rechte;
 " " " " *sol* " " linker " , die Linke;

طرفدار *tarafdâr* Parteigänger;

فرقه *fırkâ* die Partei;

احرار فرقه سی *ahrâr fırkası* die Liberalen, die liberale Partei;

حکومت عوام طرفدارلری *hükûmet-i 'awâm tarafdârları* die Demokraten;

محافظه کاران فرقه سی *muhâfazakârân fırkası* die Konservativen;

ارتجاعیون *irticâ'ıyyân* die Reaktionären;

مخالفة فرقه *fırkâ-i muhâlifé* die Opposition;

بیاننامه *beyânâmé* Exposé, Programm;

وضعیت سیاسیة *waç'ıyyet-i siyasiyyé* politische Lage;

مذاکرات *müzâkerât* Beratungen, Verhandlungen des Parlamentes;

مذاکرات صالونی *müzâkerât salonı* Beratungs-, Verhandlungssaal;

روزنامه مذاکرات *rûznâmé-i müzâkerât* } die Tagesordnung;
 " جدول *jedwel-i* " }

استيضاح *istizâh* Interpellation (mündlich);

استيضاحنامه *istizâhnâmé* schriftliche Interpellation;

عدم اعتماد قراری *'adém-i 'i'timâd karârî* } Mißtrauensvotum;
عدم امنیت قراری *" emniyyét "* }

اعتماد قراری *'i'timâd karârî* } Vertrauensvotum;
امنیّت قراری *emniyyét "* }

ایتمک *kimseyé* | jem. das Vertrauen
beyân-i 'i'timâd (''adém-i 'i'timâd) etmék | (Mißtrauen) votieren,
z. B. اکثریتله عدم اعتماد بیان اولندی;

کیرسئله خطابتہ چیمق *kürsê-i hyâbeté cykmdk* die Rednertribüne be-
steigen;

ایراد کلام ایتمک *irâd-i kelâm etmék* das Wort ergreifen, sprechen;

... لهینہ، علیہنہ ایراد کلام ایتمک *lehiné, 'aleyhiné irâd-i kelâm etmék*
pro-, kontra sprechen;

قرعہ ایلہ تعیین ایتمک *kur'â-yîlâ ta'yîn etmék* auslosen;

تذکر ایتمک *tezekkâr etmék* beraten, z. B. بر مسئله تذکر ایتمک;

موقع تذکرہ وضع ایتمک *mewkî-i tezekküré waç' etmék* } zur Beratung vorlegen,
" " *mewkî-i tezekküré komdk* } bringen, unterbreiten;
قومق

رای *re'y* Stimme;

رای پوصلہ سی *re'y puşulası* Stimmzettel;

رای صندوق *re'y şandığı* Wahlurne;

رای ویرمک *re'y wermek* die Stimme abgeben, stimmen;

وضع آرایہ *arâyâ waç' etmék* zur Abstimmung bringen, ab-
stimmen lassen, z. B. بر لائحہ وضع ایتمک;

آرایہ مراجعت ایتمک *arâyâ mürâje'ât etmék* zur Abstimmung schreiten,
z. B. ویریلن یو ایضاحاتک کافی اولوب اولمادیقنده دالر آرایہ
... مراجعت اولتمیش;

رای خفی اصولی *re'y-i hafî usulî* System der geheimen Abstimmung;

رای علانی اصولی *ta'yîn-i esâmî usulî* System der namentlichen
Abstimmung;

اکثریت آرا *ekseriyyét-i arâ* gewöhnliche Stimmenmehrheit;

اکثریت مطلقہ *ekseriyyét-i muflakâ* absolute Majorität;

ثلثان اکثریتی *sülûsân ekseriyyeti* Zweidrittelmajorität;

- آراء تساوی *tesāwī-i arā* Stimmengleichheit;
 اقلیت *aḳallıyyet* Minorität;
 اتفاق آراء *ittifāḳ-i arā* Einstimmigkeit;
 آتش, آتشبار *alkış, alkışlar* Beifall;
 سürrekli alkışlar } langanhaltender Beifall;
 " امتدادلی *imtidādly* " }
 شدتلی آتشبار *şiddetli alkışlar* heftiger, stürmischer Beifall;
 " تیوازلار *tıraḫlar* Widersprüche, z. B. Widersprüche auf der Linken;
 گورلٹی (لر) *gürülti (-lér)* Lärm, z. B. زیادہ لشیمر *gürülti ziyadele-*
şir der Lärm nimmt zu;
 سکونت *sükunet* die Ruhe, z. B. ایذیلیر *sükunet i'ade*
edilir die Ruhe wird wiederhergestellt;
 اخطار *ihtâr* Ordnungsruf;
 ایراد کلامدن منوعیت *irād-i kelâmdân memnâ'ıyyet* die Entziehung
 des Wortes;
 تعجیل *ta'jil* } Dringlichkeit (dringliche Behandlung
 استیجال صورتی *isti'jâl şavetî* } einer Vorlage);
 استیجال قراری *isti'jâl kararî* Dringlichkeitsbeschluß, -erklärung;
 مستعجل *müsta'jél* dringlich;
 " گایر *gayr-i müsta'jél* nicht dringlich;
 قانون لائحہ سی *kânûn lâ'ihası* Gesetzentwurf, -vorlage;
 موازنہ لائحہ سی *müvâzené lâ'ihası* Budgetvorlage, -entwurf;
 بیرلشمہ *birleşme* Koalition;
 انجمن *enjümén* (parlament.) Ausschuß, Kommission;
 دائمی انجمن *dâ'ymî enjümén* ständige Kommission.

Die hauptsächlichsten Kommissionen (Ausschüsse) des türki-
 schen Parlamentes sind folgende:

- داخلیہ انجمنی *dahiliyyé enjüménî* parlamentarische Kommission (Aus-
 schuß) für innere Angelegenheiten;
 " خارجیہ *hârijiyyé enjüménî* parlamentarische Kommission für
 auswärtige Angelegenheiten;
 " حربیہ *harbiyyé enjüménî* parlamentarische Kommission für
 militärische Angelegenheiten;

- مدلیه الجمنی 'adliyyé enjümení parlamentarische Kommission für das Justizwesen;
- " دیوان محاسبات *duvân-i muhâsabat enjümení* parlamentarische Kommission für den obersten Rechnungshof;
- " صیحه *syhhiyyé enjümení* parlamentarische Kommission für das Sanitätswesen;
- " تجارت *tijarét enjümení* parlamentarische Kommission für Handelsangelegenheiten;
- " معارف *me'aríf enjümení* parlamentarische Kommission für das Unterrichtswesen;
- " موازنه مالیه *müvâzené-i malıyyé enjümení* parlamentarische Kommission für das Finanzbudget;
- " استدعا *istid'â enjümení* Petitionsausschuß;
- " لایحه *la'ihâ enjümení* parlamentarische Kommission für Gesetzentwürfe;
- " نافعہ *nâfy'â enjümení* parlamentarische Kommission für öffentliche Arbeiten;
- " اورمان و معادن و زراعت *ormân ve me'âdîn ve zyrâ'ât enjümení* parlamentarische Kommission für Forst-, Bergwesen und Landwirtschaft;
- " اوقاف و دفتر خاقانی *evkâf ve defter-i hâkânî enjümení* parlamentarische Kommission in Angelegenheiten der Wakufstiftungen und der Staatsbuchhaltung;
- " رسومات *rûsumât enjümení* parlamentarische Kommission für Zölle und Steuern.

II. Verfassungsrechtliche Ausdrücke.

- حکومت مشروطه *hükümet-i meşrûfê* konstitutionelle Regierung;
- قانون اساسی *kânûn-i esâsî* die Konstitution, Grundgesetz;
- حریت *hürriyyet* Freiheit;
- مساوات *müsavât* Gleichheit;
- حریت شخصیہ *hürriyyet-i şahsiyyé* persönliche Freiheit;
- سیاسیه * * * *siyâsiyyé* politische Freiheit;

- حقوق حریه *hukûk-î hürriyyé* } Freiheitsrechte;
 حریت " " *hürriyyét* }
 حقوق مقدسه پادشاهی *hukûk-î muḥaddes-i padîşahî* die Hoheitsrechte
 des Sultans;
 پادشاهک حقوق سنیده سی *padîşahân hukûk-î seniyyesi* die Hoheits-
 rechte des Sultans;
 دولت عثمانیهک حقوق عمومیه سی *tebe'â-i dewlét-i osmâniyyenin*
hukûk-î 'umûmiyyesi die allgemeinen Rechte der osmani-
 schen Untertanen;
 حق استدعا *hakḳ-î istîd'â* Petitionsrecht;
 حق اشتکا *hakḳ-î îstikyâ* Beschwerderecht;
 حاکمیت ملت *hâkimîyyét-i millét* } Volkssouveränität;
 ملیه " " *milliyyé* }
 قوه تشریعیه *kuwwé-i tešrî'îyyé* } gesetzgebende Gewalt;
 قانونیه " " *kanûniyyé* }
 اجرائیه " " *icrâ'îyyé* Regierungs-(Vollzugs-)gewalt;
 عدلیه " " *'adliyyé* richterliche Gewalt;
 مرکزیت *merkeziyyét* Zentralisation;
 عدم " *'adém-i merkeziyyét* } Dezentralisation;
 توسیع مآذونیت *teuśî-i me'zûniyyét* }
 مختاریت *muhtâriyyét* } Autonomie;
 مختاریت اداره *muhtâriyyét-i idâre* }
 تشبث شخصی *tešebbûs-i şahsî* }
 موازنه عمومیه قانونی *millwâzené-i 'umûmiyyé kanûnî* Gesetz über das
 allgemeine Gleichgewicht, Budgetgesetz;
 دیون عمومیه *düyân-i 'umûmiyyé* allgem. Staatsschulden;
 دیون غیر منتظمه *düyân-î ḡayr-i muntetizimé* schwabende Staatsschulden;
 دیوان محاسبات *diwân-i muḥâsebat* oberster Rechnungshof;
 مسئولیت وکلا *mes'aliyyét-i wîkelâ* Ministerverantwortlichkeit;
 مجلس " *mejlîs-i wîkelâ* Ministerrat;
 اداره مجلسی *idâre mejlîsî* Verwaltungsrat (d. Provinzen, Bezirke etc.);
 عرقه *idâre-i 'urfîyyé* Belagerungszustand (état de siège);
 دولتک تمامیت ملکیه سی *dewletîâ temâmiyyét-i mülkiyyesi* territoriale
 Einheit des Staates;

- آداب عمومی *adâb-i 'umûmiyye* öffentliche Sittlichkeit;
 مستقل حکومت *müstekill hükûmet* freier Staat;
 اديانك سرپرستی *ediyânî serbesti-i ijrâsî* freie Religionsübung;
 امتیازات مذهبیہ *imtiyâzât-i mezhebiyye* kirchliche Privilegien;
 دولتک لسان رسمی *devletin lisan-i resmisi* offizielle Staatssprache;
 مسکن *mesken* } Domizil;
 منزل *menzil* }
 مسکن تحریری *mesken teharrii* Hausdurchsuchung;
 معافیت مسکریده مقابل بر بدل *mu'afiyet-i 'askeriyye muqabil bir bedel* Militärbefreiungstaxe;
 مطبوعات سرپرستی *serbesti-i matbu'at* Preßfreiheit;
 معافیت ویرگودن *wergiden mu'afiyet* Steuerfreiheit.

Anzeigen.

E. von HOFFMEISTER, *Kairo—Bagdad—Konstantinopel. Wanderungen und Stimmungen.* Mit 11 Vollbildern und 157 Abbildungen sowie einer Kartenbeilage. Leipzig und Berlin, B. G. TEUBNER, 1910. gr.-8°, x und 262 Seiten, geb. M. 8.—.

Der durch seine Schilderungen früherer von ihm unternommenen Orientreisen schon vorteilhaft bekannte Verfasser führt uns in dem vorliegenden Buche vor Augen, wie beschwerlich, ja geradezu lebensgefährlich auch heute noch ein Besuch des Hinterlandes von Kleinasien ist, das allerdings, wie zu hoffen steht, in absehbarer Zeit von der sogenannten Bagdadbahn durchzogen sein wird. Der Trasse dieses zukünftigen Schienenstranges folgte oder mußte vielmehr, durch verschiedene Umstände gezwungen, folgen die Route des Reisenden und er faßt deshalb in einem Anhang (S. 244—255) seine Ansicht über das Projekt und die Führung dieser im Bau begriffenen Verkehrsader zusammen, die den Weltverkehr, d. h. den von Europa nach dem Orient gehenden, in noch stärkerem Maße beeinflussen wird als die Eröffnung des Suezkanals. Sind einmal Persien und Indien an sie angeschlossen, so werden Wien und Konstantinopel zwei wichtige Etappen auf diesem „indogermanischen Wege“ bilden — doch das ist Zukunftsmusik. Vorläufig bedrohen noch wilde Nomaden und fanatische Moslems den friedlichen Reisenden und selbst die wissenschaftlichen Missionen müssen unter militärischem Schutze arbeiten. Der Verfasser, obwohl seines Zeichens Generalleutnant a. D.,

Ist übrigens ein halber Gelehrter und mit dem verständnisvollen Auge des eingeweihten Laien hat er die Ruinen von Palmyra und Ninive sowie die Ausgrabungen zu Babylon und Assur — in den beiden letztgenannten Orten war er Gast des ‚Deutschen Hauses‘, also unter fachkundiger Führung — besichtigt. Seine Ausführungen dürften deshalb mit Interesse von allen gelesen werden, die sich für den gegenwärtigen Stand der Arbeiten an diesen alten Kulturstätten interessieren, zumal er es versteht, seine durch fleißige Lektüre einschlägiger Schriften, von denen er ein stattliches Verzeichnis (S. vi) mitteilt, gewonnenen Kenntnisse auf archäologischem und kulturhistorischem Gebiete geschickt in die Beschreibung der besuchten Örtlichkeiten zu verweben. Unterstützt werden seine Ausführungen durch eine große Menge meistens von ihm selbst gemachter, gelungener Photographien, unter denen die in den schiitischen Wallfahrtsorten Kerbela und Kasimen unter Lebensgefahr aufgenommenen besonders wertvoll sind, da davon meines Wissens keine anderen existieren.

J. KIRSTE.

JARL CHARPENTIER, *Studien zur indischen Erzählliteratur*. I. Paccakabuddhageschichten. (Uppsala Universitets Årsskrift 1908. Filosofi, Språkvetenskap och historiska vetenskapr. 4.) Upsala 1908, Akademische Buchdruckerei Edv. Berling. ix, 174 Seiten.

Dies ist ein ungemein wertvoller Beitrag zur Geschichte der indischen Erzählliteratur, der von einer gründlichen Belesenheit in der einschlägigen Literatur und von viel kritischem Sinn zeugt. Den Gegenstand der Abhandlung bilden eine Reihe von jainistischen und buddhistischen Heiligenlegenden, die sich auf Paccakabuddhas, d. h. auf Heilige beziehen, welche die Bodhi durch sich selbst (ohne einen Lehrer) und für sich selbst (nicht um als Lehrer aufzutreten) erlangt haben¹ und als Einsiedler im Himalaya ein beschauliches

¹ Vgl. R. SPENCE HAUDY, *Manual of Buddhism*, London 1860, p. 37 f. und H. JACOB in *Sacred Books of the East*, vol. 45, p. 36 n.

Leben führen. Die erste Untersuchung gilt dem Arindamajāataka des Mahāvastu, der Geschichte eines Königs Arindama, der durch seinen Freund Śroṇika, nachdem dieser ein Paccekabuddha geworden war, dazu bewogen wurde, den Thron aufzugeben und Einsiedler zu werden. Diesem entspricht das Sonakajāataka, Nr. 529 in der Palisammlung. In das Arindamajāataka ist eine Höllenschilderung eingeschoben, die ein Bruchstück des im Mahāvastu an anderer Stelle vorkommenden narakaparivartasūtram ist und im Pali-jāataka Nr. 530, dem unmittelbar auf das Sonakajāataka folgenden Samkiccejāataka, eine Parallele hat. In das Arindamajāataka, ebenso wie in das entsprechende Sonakajāataka, ist auch die Parabel von der Krähe im Elefantenaas aufgenommen, die sich in einer anderen Version im Sigālajāataka (Nr. 148 der Palisammlung) und auch im Parīśīṭaparvan des Hemacandra wiederfindet. Der Verfasser unterzieht alle diese Erzählungen und insbesondere die Gāthās des Arindama- und des Sonaka-Jāataka einer genauen Vergleichung, welche ergibt, daß die Gāthās der beiden Jātakas im allgemeinen ziemlich genau übereinstimmen und daher auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen müssen. Die Erweiterung durch die Höllenschilderung, der die im Samkiccejāataka entspricht, erklärt der Verfasser damit, daß die Ordnung in der ursprünglichen Jātakasammlung dieselbe war¹ (daß nämlich das Samkiccejāataka unmittelbar auf das Sonakajāataka folgte), und der Verfasser des Mahāvastu, da das Motiv der beiden Erzählungen ganz gleich war — ein König und sein Freund, ein Paccekabuddha — die beiden Jātakas in dieser ziemlich ungeschickten Weise zusammenzuschmelzen versuchte². Von einer Gleichheit der Motive kann ich nun allerdings in den beiden Jātakas nichts sehen. Samkicca ist nicht einmal ein Paccekabuddha. Ich möchte daher noch weiter gehen und glauben, daß die von CHARPENTIER angenommene gemeinsame Vorlage nicht unserer aus Prosa und Gāthās gemischten Sammlung, sondern vielmehr der im Tipiṭaka enthaltenen Jātika-Gāthā-Sammlung entsprach. Bei dieser Annahme ist es umso leichter erklärlich, daß die Gāthās, die im Jātika-Kommentar zu zwei Erzählungen verarbeitet wurden und wohl auch zu zwei Erzäh-

lungen gehörten (obwohl das nicht so ganz sicher ist), im Mahāvastu zu einer Erzählung zusammengezogen wurden.

Den Kern der Abhandlung bilden aber die Untersuchungen über die sogenannten ‚vier Paccekabuddhas‘. Das sind Geschichten von vier Königen, deren jeder durch irgendeine Kleinigkeit dazu gebracht wird, die Nichtigkeit des Daseins einzusehen, der Sinnenslust zu entsagen und Paccekabuddha zu werden. Im Kumbhakārajātaka (Nr. 408 der Pālisammlung) werden alle vier Geschichten zusammen erzählt. Der König Karaṇḍa von Kalitga wird durch einen seiner Früchte beraubten Mangobaum zum Nachdenken veranlaßt und zur Paccekabodhi geführt; König Naggaji von Gandhāra durch die klingenden Armringe einer Frau; König Nimi von Mithilā durch den Anblick von Geiern, die um ein Fleischstück kämpfen und einander zerfleischen; und König Dummukha von Uttarapañcālā durch die Beobachtung, wie ein rasender Stier auf eine Kuh zuläuft und von einem zweiten liebestollen Stier durchbohrt wird. Dieselben Geschichten verfolgt Cn. auch bei den Jainas nach Devendras Uttarajjhayaṇapāṭikā (in JACONS ‚Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭr‘). Hier wird Dummukha (Domuḥa) durch den Anblick einer umgestürzten und geplünderten Indrafahne zur Paccekabodhi geführt, während mit Bezug auf König Nami (= Nimi) die Geschichte von den klingenden Armbändern erzählt wird. Die Geschichte von Nami wird von DEVENDRA als Einleitung zum 2. Abschnitt des Uttarajjhayaṇasutta erzählt, wo in einem Ākhyāna-artigen Dialog zwischen Sakka und Nami zahlreiche zur Asketenliteratur gehörige Verse, die sich auch in buddhistischen und brahmanischen Texten wiederfinden,¹ zusammengetragen sind. Hier findet sich auch der zum Grundstock der Asketendichtung gehörige Vers: ‚Wenn ganz Mithilā brennt, mir verbrennt nichts.‘ Derselbe Vers kehrt unter anderem auch im Mahājanakajātaka (Nr. 559 der Pālisammlung) wieder. Auch dieses Jātaka gehört zu den Paccekabuddhalegenden und wird von Cn. eingehend besprochen. Das Jātaka erzählt, daß die Königin, um

¹ Man vergleiche z. B. Uttarajjh. ix, 34 f. mit Dhammapada 103 f. und Uttarajjh. ix, 48 f. mit Mahābhārata I, 75, 50 (Yayāti).

ihren Gemahl zur Rückkehr zu veranlassen, die Scheunen von Mithila in Brand stecken läßt, worauf der König die berühmten Worte spricht. Hier und an anderen Stellen dieses Jātaka hat FRANK¹ die Ansicht vertreten, daß die Geschichte vom Brand (und die übrigen zu den Versen erzählten Geschichten) erst aus den Versen herausgeklügelt seien. CN. (S. 106 ff.) hat diese Ansicht mit meines Erachtens durchaus zutreffenden Gründen zurückgewiesen. Wenn er aber bei dieser Gelegenheit FRANKES allgemeine Beurteilung der Jātaka-Prosa für unhaltbar erklärt und die Meinung ausspricht, daß man nur da, „wo die Prosa bestimmt mit den Gāthās in Widerspruch steht,“ sie „als ziemlich wertloses Kommentarmachwerk ausmustern“ dürfe (S. 107 Anm.), so kann ich dieser Meinung nicht beitreten. Ich glaube nicht, daß man mit bezug auf die Jātaka-Prosa mehr sagen kann, als daß man sie als ein mit den Gāthās gleichwertiges Zeugnis nicht unbedingt zu verwerfen braucht, wenn kein Widerspruch zwischen ihr und den Gāthās besteht, und daß möglicherweise eine alte Überlieferung in ihr aufbewahrt sein kann. Aber im vorliegenden Falle hat CN. gewiß Recht, da ja der Brand von Mithila auch in den Gāthās — und zwar nicht nur im Jātaka, sondern auch im Uttarajjayana — erwähnt wird.

An die Besprechung des Mahājanakajātaka schließt CN. eine höchst dankenswerte Untersuchung über den König Janaka (= Mahājanaka = Nimi = Nami) in der brahmanischen, buddhistischen und jainistischen Literatur. Er nimmt an, daß es eine „alte metrische Biographie des berühmten Königs und Pratyekabuddha“ gegeben habe, von der die erhaltenen Legenden Überreste sind. Er versucht sogar, die Zeit des Königs Janaka zu bestimmen, und glaubt, ihn etwa 1000 v. Chr. ansetzen zu dürfen. Das ist nun allerdings recht gewagt. Mögen auch Janaka und Śvotaketu und Pāṇḍu Zeitgenossen gewesen sein, so verlieren sich doch alle diese Persönlichkeiten zu sehr in dem Nebel der Sage, als daß man da mit Jahreszahlen operieren könnte. Insbesondere gilt das mit Bezug auf Pāṇḍu, den Urahn der Pāṇḍavas. Der Umstand, daß die buddhistische Erzählungs-

¹ WZKM 23, 332 ff.

literatur kaum etwas von den Pāṇḍavas weiß, deutet nach Ch. „entweder auf sehr hohes Alter oder eher auf junges Datum hin“. Er folgert aber nur aus der letzteren Alternative, daß die Zeit der Pāṇḍavas „nicht viel vor der Buddhas war“. Ohne den historischen Charakter der Pāṇḍavas bestreiten zu wollen, möchte ich es doch für geraten halten, von solchen Zeitbestimmungen abzusehen.

Mit Recht bringt Ch. auch die Legende von dem Videha-König Makhādeva, bezw. Nimi, der durch den Anblick des ersten grauen Haares, das ihm der Barbier zeigt, zur Weltentsagung veranlaßt wird, mit den Pāṇḍavabuddhageschichten in Zusammenhang. Auch hier ist es ja ein König, der durch einen geringfügigen Anlaß zur Erkenntnis geführt wird. Wenn aber Ch. den Höllenbesuch dieses Königs im Makhādevasutta (Majjhima-Nikāya Nr. 83) und im Nimi-jātaka mit den episch-paurāṇischen Legenden von dem frommen König Yudhiṣṭhira, bezw. Janaka, bezw. Vipāścit, der nicht aus der Hölle weichen will, bis er die Verdammten erlöst hat, auf eine gemeinsame Quelle zurückführen will, so kann ich das nicht für so ganz sicher halten. Denn gerade das, was die Pointe der episch-paurāṇischen Legende ist, daß der fromme König die Hölle nicht verlassen will, fehlt im Makhādevasutta und Nimi-jātaka.

Ch.'s Untersuchungen beschränken sich aber keineswegs auf die religiöse Legendendichtung, sondern erstrecken sich auch auf die profane Erzählliteratur. Die jainistischen Legenden, auch die von den Pāṇḍavabuddhas, wie sie in den späteren Kommentaren erzählt werden, sind nämlich vielfach mit novellistischen Motiven ausgestattet worden, die ihre Parallelen in Werken wie Kathāsaritsāgara und Daśakumāracarita finden, was dem Verfasser Anlaß zu interessanten Vergleichen gibt. So schließt sich an die Legende von Dummukha, in welcher ein Lohajaṅgha genannt wird, ein langer Exkurs über den Lohajaṅgha des Kathāsaritsāgara und über den von Ch. mit ihm identifizierten Mūladeva. Die Geschichte dieses Mūladeva wird nach Jacons „Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī“ übersetzt, und Ch. trägt alles zusammen, was wir aus der Literatur über diese interessante Persönlichkeit — er ist Künstler und Zauberer,

auch ein ‚Herr der Gauner‘ (dhūrtapati) und, wie Ch. ziemlich wahrscheinlich macht, Verfasser eines Kāmasāstra und als solcher Vorläufer des Vātsyāyana — wissen. Etwas gewagt ist jedoch der Versuch Ch.'s, die Zeit des Mūladeva zu bestimmen. Weil Mūladeva bei Somadeva mehrmals als eine große Berühmtheit genannt wird, Somadeva aber wohl ziemlich sicher dies wie beinahe alles andere aus Guṇāḍhya geschöpft hat, möchte er den Mūladeva ins zweite oder erste vorchristliche Jahrhundert setzen. Er nimmt dabei mit Bühler — gegen Spreng — an, daß Guṇāḍhya dem ersten oder zweiten Jahrhundert nach Chr. angehört. Nun ist es keineswegs wohl ziemlich sicher, daß Mūladeva auch schon dem Guṇāḍhya bekannt war, und selbst wenn er in Guṇāḍhyas Brhatkathā schon genannt wäre, so braucht er deshalb nicht gleich ein paar hundert Jahre älter zu sein. Mir scheint es auch hier ratsamer, auf derartige Zeitbestimmungen vorläufig zu verzichten.

Weit wichtiger sind die in die Legende vom Paṇḍrabuddha Naggaji eingeschobenen novellistischen Erzählungen, vor allem die Erzählung von der überaus klugen Kaṇayamañjarī, die der König heiratet und die ihn dadurch fesselt, daß sie jede Nacht ihrer Zofe eine spannende Geschichte zu erzählen beginnt, die der König mit anhört und auf deren Fortsetzung in der folgenden Nacht er so begierig ist, daß er nur mehr die eine Gemahlin zu sich kommen läßt. Schon Pavolini und J. J. Meyer haben an Scheherezade und ‚Tausend und eine Nacht‘ erinnert. Ch. hält den Zusammenhang für unzweifelhaft und gründet darauf eine Reihe von allerdings sehr kühnen Hypothesen, welche die Vorgeschichte der ‚Tausend und eine Nacht‘ in Indien aufklären sollen. Man nimmt an, daß der Kern des großen arabischen Erzählungswerkes, wie er in der Zeit von 950—1000 existierte, die Übersetzung eines Pehleviwerkes Hezār afsāneh, ‚Die tausend Erzählungen,‘ war, das in der Sassanidenzeit entstand, und zwar vermutlich aus irgendeinem indischen Dialekt übertragen wurde. Nun gibt es aber in Indien kein Werk, das diesem Pehlevibuch entspreche, denn an die Brhatkathā ist nicht zu denken, da die Rahmenerzählung ganz verschieden ist. Ch. vermutet daher,

daß die Quelle ein in der Zeit von 400—500 n. Chr. entstandenes jainistisches Werk sei, in dem innerhalb einer gemeinsamen Rahmenerzählung von der klugen Königin und ihrer Sklavin allerlei Geschichten vereinigt waren, von denen einige in kürzester Fassung bei den Jaina-Kommentatoren des 11. Jahrhunderts aufbewahrt sind. Daß sich (mit Ausnahme der Rahmenerzählung) keine der jainistischen Geschichten in ‚Tausend und eine Nacht‘ wiederfindet, darüber setzt sich Ch. allzuleicht mit der Bemerkung hinweg, daß es von jenem Grundwerk verschiedene Rezensionen gegeben haben wird. Und trotzdem es in den Jaina-Kommentaren nur einige wenige Erzählungen sind, die der Kaṣayamañjarī in den Mund gelegt werden, während schon das Pehleviwerk den Titel ‚Die tausend Erzählungen‘ erhielt, was immerhin, wenn es auch nicht wörtlich genommen wird, auf eine recht große Anzahl von Geschichten hindeutet, stellt Ch. einen förmlichen Stammbaum auf, der die Entstehung von ‚Tausend und eine Nacht‘ aus einem jainistischen und weiterhin aus einem noch älteren, vorchristlichen indischen Erzählungswerk klipp und klar dartun soll. Mir scheint das doch etwas zu voreilig. Und der Wert der Untersuchungen Ch.'s scheint mir nicht in diesen gewagten Hypothesen, sondern darin zu liegen, daß sie zu weiteren Forschungen und Vergleichen auf dem Gebiete der arabisch-indischen Erzählliteratur anregen. Denn dafür, daß die Heimat des Grundstockes der ‚Tausend und eine Nacht‘ in Indien zu suchen sei, sprechen allerdings gute Gründe, vor allem der, daß das Hauptmotiv der Rahmenerzählung — die Erzählung von Geschichten zur Abwendung irgendeiner Gefahr — in Indien öfters wiederkehrt. Aber es wird noch sehr vieler und eingehender Untersuchungen bedürfen, ehe wir die indischen Quellen des großen arabischen Erzählungswerkes mit solcher Bestimmtheit nachzuweisen instande sein werden, um einen förmlichen Stammbaum aufzustellen.

Von einer gewissen Raschheit und Voreiligkeit in bezug auf Vermutungen und Schlußfolgerungen wird man den Verfasser kaum freisprechen können. Daß eine Fabel, die im Kathāsarit-sāgara steht, auch bei Peter Alphonsus vorkommt, beweist für Ch. schon, daß sie

auf Guṇāḍhya zurückgeht. Er ist überhaupt vielzusehr geneigt, alles, was Somadeva und Kṣemendra haben, auch schon für Guṇāḍhyas Bṛhatkathā anzunehmen, z. B. die Vetālageschichten. F. LACÔTE hat diesen Glauben durch seine Untersuchungen über Guṇāḍhya¹ sehr erschüttert. Aber überhaupt sollte man bei der Märchenforschung nie vergessen, daß die Wanderung von einzelnen Märchenmotiven, die Wanderung von vollständigen Geschichten und die Wanderung ganzer Märchensammlungen durch Übersetzungen und Bearbeitungen in fremden Sprachen drei verschiedene, wohl auseinanderzuhaltende Dinge sind.

Voreilig ist wohl Cn. auch in der Annahme von Gleichheit der Motive und Zusammenhängen zwischen Erzählungen. So kann ich trotz der übersichtlichen Zusammenstellung (auf S. 45) zwischen der jainistischen Erzählung von Dummakha und dem Sabhakriyāparvan im Mahābhārata keine Ähnlichkeiten sehen, die auch nur einigermaßen genügend wären, einen Zusammenhang anzunehmen. König Jaya läßt sich, um etwas zu besitzen, was andere Könige nicht haben, von Baumeistern eine Citta-Sabha, eine Gemäldehalle, bauen; dabei finden die Arbeiter ein wunderbares Diadem, durch welches der König zwei Gesichter erhält; in kurzer Zeit ist die Halle fertig und wird feierlich eingeweiht. Im Mahābhārata will sich der Asura Maya dem Arjuna dankbar erweisen und baut auf Anraten des Kṛṣṇa eine wunderbare Sabha, für die er das Material von Edelsteinen aus der Ferne herbeibringt; ebendaher bringt er die Wunderkeule für Bhīma und die wunderbare Muscheltrompete für Arjuna. Dann baut er in 14 Monaten eine wunderbare Halle, zu deren Einweihung Yudhiṣṭhira ein großes Fest gibt. Ich kann zwischen diesen zwei Geschichten keine allzu große Ähnlichkeit finden. Ebenso kann ich, wenn König Sayantya aus Angst vor dem herannahenden Feinde an Durchfall stirbt, darin keine Ähnlichkeit mit dem Motiv von dem Kobold finden, dessen Herz an einer sicheren Stelle aufbewahrt war, jedoch entdeckt wurde, und der immer kränker wurde, je mehr man seinem Herzen nahte, und schließlich, wenn es sein Feind in die

¹ Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā, Paris 1908.

Hand nahm, starb' (S. 50). Ebenso voreilig ist es, wenn CH. (S. 140) auf Grund der Geschichten von Bhīma und Duṣāsana im Mahābhārata und von Dama und Vapuṣmat im Mārkaṇḍeya-Purāṇa erklärt, daß 'in der vedischen Zeit' 'offenbar Menschenopfer und sogar wohl Kannibalismus, falls sie auch nicht direkt vorkamen, nicht zu den allerunerhörtesten Dingen' gehörten.

Mit großer Eile scheint auch der Druck des Werkes vor sich gegangen zu sein, denn es wimmelt von Druckfehlern und Sprachfehlern. So dankbar wir den nichtdeutschen Kollegen dafür sein müssen, daß sie überhaupt deutsch schreiben, so sind doch die allzu vielen Verstöße gegen die deutsche Sprache störend, und der Herr stud. phil. E. STUMPF, dem der Verfasser im Vorwort für die Durchsicht der Arbeit seinen Dank ausspricht, hat seine Sache recht schlecht gemacht. Doch das sind wirklich nur 'Schönheitsfehler' und ich erwähne sie nur, weil diese bei künftigen Arbeiten des Verfassers gewiß leicht zu vermeiden sein werden. Der große wissenschaftliche Wert der Abhandlung wird durch diese Mängel kaum beeinträchtigt; und die tüchtige Arbeit läßt uns nur hoffen und wünschen, daß wir dem Verfasser recht oft auf diesem Felde der Forschung begegnen mögen.

M. WINTERITZ.

MRS. RHYs DAVIDS, M. A., *Psalmes of the Early Buddhists, I, Psalmes of the Sisters*. London, Published for the Pali Text Society by HENRY FROWDE, 1909. P. XLII, 200. 8°.

In mehr als einer Beziehung ist die kleine Sammlung von Therīgāthās für uns interessanter als die der Theragāthās. Letztere sind im großen und ganzen von den anderen buddhistischen Mönchsdichtungen — den Versen des Dhammapada, Suttanipāta u. a. — ihrem Inhalte nach nicht wesentlich verschieden. Was sie auszeichnet, das ist das stärker hervortretende lyrische Moment. Wir finden in den Liedern der Mönche mehr Stimmungsbilder und namentlich auch Naturbilder, als sonst in der buddhistischen Dichtung. Stimmungs-

bilder finden wir auch in den Therīgāthās, den Liedern der Nonnen, während Naturbilder in ihnen weit seltener sind. Hingegen sind sie uns sowohl in literarischer als auch in kulturgeschichtlicher Beziehung ungemein wertvoll durch die Lebensbilder, die sie uns vorführen. Es gibt wenige Werke in der altindischen Literatur, die uns einen so tiefen Einblick in das gesellschaftliche Leben der alten Zeit, insbesondere in das Frauenleben gewähren, als diese Lieder der Nonnen. Es ist darum mit Freude zu begrüßen, daß uns die ausgezeichnete Kennerin der Paliliteratur, MRS. RHYS DAVIDS, eine neue Übersetzung dieser Lieder beschert hat. Der Weihnachtstag hat uns das prächtige Buch — in schönem Gewande, mit einer Reihe von herrlichen, stimmungsvollen Bildern geschmückt — auf den Tisch gelegt. Und es ist so recht zu einer Weihnachtsgabe geeignet. Denn bei aller Wissenschaftlichkeit ist es doch ein Buch, das mit dem Herzen geschrieben ist. MRS. RHYS DAVIDS versteht es wie wenige, sich mit wahrer Liebe und innigem Verständnis in das Fühlen und Denken jener altbuddhistischen Mönche und Nonnen hineinzuleben. Das geht aus jeder Zeile ihrer Übersetzungen hervor, die doch andererseits den strengsten philologischen Anforderungen gerecht werden. So unbestritten das Verdienst KARL EUGEN NEUMANN'S als des ersten Übersetzers dieser Lieder bleibt — „pioneers had been step-cutting before me, and all honour to pioneers“, sagt die neue Übersetzerin selbst mit bezug auf die Arbeit ihres Vorgängers — so bezeichnet doch diese neue Übersetzung einen bedeutenden Fortschritt in der Erklärung dieser nicht immer leicht zu verstehenden Dichtungen. MRS. RHYS DAVIDS hat aber nicht nur den Text der Gāthās übersetzt, sondern auch die Einleitungen und Erzählungen, mit denen der Kommentator Dhammapāla in seiner Paramattha-Dīpaṇi die Strophen erläutert hat. Sie schreibt diesem Kommentar, ohne ihm blindlings zu vertrauen, doch eine weit größere traditionelle Bedeutung zu, als es NEUMANN tut. Aber so gering man auch den historischen Wert der im Kommentar mitgeteilten Nachrichten einschätzen mag, und so wenig auch oft die Erzählung des Kommentators mit den Versen im Einklang steht, so enthält doch Dhammapāla's

Kommentar eine Anzahl außerordentlich wertvoller buddhistischer Legenden, die für die Geschichte der buddhistischen Erzählliteratur von Wichtigkeit sind. Hat er uns doch die berühmte Erzählung von der Kisagotami und dem Senfkorn erhalten. Und von derselben Art sind manche andere der vom Kommentator mitgeteilten Legenden. Allerdings sind viele einleitende Erzählungen auch nur ganz plumpe, *ad hoc* gemachte Erfindungen. Und mitunter wirkt die Prosa des Kommentars geradezu wie ein kalter Wasserstrahl, der von der Poesie der Verse nichts übrig läßt. So wird z. B. das schöne Gedicht von der getrösteten Mutter (127—132) vom Kommentator in eine Rahmen Erzählung eingehüllt, die von fünfhundert Frauen berichtet, die alle, nachdem sie ihr Kind verloren, von derselben Theri getröstet worden. Und das alles nur, weil die Verse von der Tradition einer Pañcasatā Pañcārā zugeschrieben werden, was der Kommentator als ‚Pañcārā, die Bekehrerin von Fünfhundert‘ faßt. NEUMANN übersetzt pañcasatā recht gezwungen als ‚die fünfmal Feine‘, indem er es von pañcasamṛtā herleitet, trotzdem dieses Epitheton sonst nicht vorkommt. Es fragt sich, ob die Namen, denen die Verse zugeschrieben werden, überhaupt einen traditionellen Wert besitzen, ob sie nicht viel mehr das Werk der Kompilatoren und Kommentatoren sind, als das Ergebnis einer wirklichen Überlieferung aus der alten Zeit. Meint doch MRS. RUTH DAVIDS selbst, daß nicht einmal die gläubigen Buddhisten die Theragāthās und Therīgāthās für die *ipsissima verba* der Theras und Theris halten, denen sie zugeschrieben werden. Aber was für einen historischen Wert haben diese Namen dann noch für uns? Warum brauchen wir uns denn dann überhaupt daran zu kehren, daß die Verse einer Pañcasatā Pañcārā zugeschrieben werden?

Eines aber scheint mir sicher — und darin kann ich der Übersetzerin nur beistimmen — daß jedenfalls Frauen die Verfasserinnen der Therīgāthās, wenigstens der Hauptmasse derselben, gewesen sein müssen. Mit Bezug auf die ganze alte Paliliteratur sagt K. E. NEUMANN in der Vorrede zu seinen ‚Liedern der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos‘: ‚Die Lieder und die Texte überhaupt, Sprüche wie Reden,

müssen von einer künstlerisch hochbegabten Persönlichkeit gestaltet worden sein, einem Manne, der dem Ganzen seinen Geistesstempel aufgeprägt hat usw. Ich glaube, daß NEUMANN damit nur sagen will, daß eine Persönlichkeit — Dichter und Diaskeuast zugleich — die Lieder und Reden in eine literarische Form gegossen hat, ähnlich etwa, wie sich DAHLMANN das ‚einheitliche‘ Mahābhārata denkt. Daß er damit die Autorschaft aller Gāthās, auch der Therīgāthās, gerade ‚einem Manne‘ zuschreiben wollte, wie es MRS. RHYS DAVIDS auffaßt, scheint mir aus NEUMANN'S Worten nicht hervorzugehen. (Ich glaube allerdings auch gar nicht, daß ‚eine künstlerisch hochbegabte Persönlichkeit‘ die Suttas und Gāthās des Kanons ‚gestaltet‘ habe. Dafür findet sich viel zu viel Verschiedenartiges nebeneinander, Banales neben Tiefsinnigem, nüchternste pedantische Prosa neben echter und oft schwungvoller Poesie, überhaupt sehr viel Minderwertiges neben Hochwertigem.) Immerhin möchte ich auf die Gründe hinweisen, die ganz entschieden dafür sprechen, daß die Therīgāthās Frauen-dichtungen sind. Die Mönche hatten nie so viel Sympathie für die weiblichen Mitglieder der Gemeinde — man denke nur an die Schwierigkeiten, welche Gotama nach der Überlieferung seiner Ziehmutter machte, als diese einen Nonnenorden gründen wollte, oder gar an die Vorwürfe, die dem Ānanda im Kanon wegen seiner frauenfreundlichen Haltung gemacht werden — daß wir ihnen zu-trauen könnten, sie hätten diese aus den Herzen von Frauen gesungenen Lieder verfaßt. Aus demselben Grunde wäre es auch den Mönchen nie eingefallen, den Frauen Lieder zuzuschreiben, wenn nicht eine unanfechtbare Überlieferung in diese Richtung gewiesen hätte. Mit Recht weist auch MRS. RHYS DAVIDS auf die Verschiedenheit in Sprache, Gefühl und Ton zwischen den Theri- und Theragāthās hin. Und man braucht nur die beiden Sammlungen hintereinander zu lesen, um zu der Überzeugung zu kommen, daß in den Therīgāthās öfters eine persönliche Note angeschlagen wird, die den Theragāthās fremd ist.

An dem schönen Buch, für das wir der feinsinnigen Übersetzerin ebenso wie der rühmigen *Pali Text Society* zu herzlichem

Danke verpflichtet sind, hätte ich nur eines auszusetzen — den Titel. Mit dem Worte ‚Psalm‘ verbinden wir doch einen so ganz bestimmten Begriff, wir denken unwillkürlich an die hebräischen Dichtungen, die mit den buddhistischen so gar nichts gemein haben, daß es mir wenigstens geradezu widerstrebt, die Mönchs- und Nonnenlieder als ‚Psalmen‘ zu bezeichnen. Aber vielleicht denken andere anders.

M. WINTERNITZ.

Kleine Mitteilungen.

Nachträge. — In dem Artikel *Der Suparṇādhyaṃba, ein vedisches Mysterium*, glaube ich erwiesen zu haben, daß der Suparṇādhyaṃba ein kultliches Drama ist. Die auf S. 331 ff. und namentlich auf S. 336 ff. vorgebrachten Argumente halte ich für schlechterdings unwiderleglich. Bei der großen Wichtigkeit der in diesem Artikel behandelten Frage möchte ich hier noch einige Nachträge bringen, die teils das Gesagte stützen, teils Einzelheiten berichtigen.

1. Wenn wir in der Odyssee viii, 96 ff. und xxii, 330 ff. von Sängern hören, welche die Schmausenden in Königspalästen durch ihre Gesänge erfreuen, so dürfen wir daraus schließen, daß es zur Zeit der Abfassung dieser Stellen an den griechischen Fürstenhöfen Sitte war, die Mahlzeiten durch Gesänge zu würzen, oder zum mindesten, daß dem Dichter und seinen Hörern diese Sitte noch allgemein bekannt war. Ein ähnlicher Schluß gilt für unsere mittelhochdeutschen Epen, wenn sie bei der Schilderung von Hoffesten regelmäßig berichten, daß dabei Turniere stattfanden. Die Ereignisse, welche in diesen Epen geschildert werden, mögen so sagen- und märchenhaft oder mythisch sein, wie sie wollen: wo die Dichter ohne besondere Motivierung eine derartige Sitte als etwas Selbstverständliches erwähnen, sind ihre Werke genau so vollgiltige Zeugnisse wie historische Schriften. Es ist selbstverständlich, daß diese Bemerkung auch für Indien gilt. Wie wir aus Somadevas Märchenepos ein lebendiges Bild des indischen Lebens im allgemeinen gewinnen, so gewähren uns die heroischen Epen einen im ganzen

gewiß treuen Einblick in das Leben der Fürsten und der Asketen in alter Zeit. Die Heldentaten und die Kasteiungen mögen zum Teil selbst maßlos übertrieben sein, etwa wie die *mitte* der Fürsten und ihre gewaltigen Kämpfe in unserem Nationalepos; im übrigen aber ist die Lebensweise der Bevölkerungsklassen, für welche diese Dichtungen geschaffen wurden, ohne Zweifel nach dem Leben gezeichnet.

Finden wir also in einem altindischen Epos eine nicht weiter motivierte Angabe über eine Gelegenheit, bei der ein Drama aufgeführt wurde, so werden wir annehmen müssen, daß zur Zeit der Abfassung dieses Stückes bei anderen gleichen Gelegenheiten ebenfalls Dramen aufgeführt wurden. Schon SYLVAIN LEVI hat in seinem *Théâtre Indien*, S. 327 f. auf die für die Geschichte des indischen Dramas wichtige Stelle Harivamśa II, 91 hingewiesen. In dieser Stelle liegt nun, was meines Wissens bis jetzt nicht beachtet worden ist, ein einwandfreies Zeugnis für die Aufführung von Dramen bei Opferfesten, also aller Wahrscheinlichkeit nach für kultische Dramen vor. Wir lesen daselbst:

वाञ्जिमेधे च संप्राप्ते वसुदेवस्य भारत ॥ २४ ॥
 तस्मिन्वज्रे वर्तमाने प्रवेशार्थं सुरोत्तमी ।
 चिन्तयामासतुर्वीरी देवराजाच्छ्रुतावुभौ ॥ २५ ॥
 तत्र यज्ञे वर्तमाने मुनाख्येन नटस्तदा ।
 महर्षीस्तोषयामास भद्रनामेति नामतः ॥ २६ ॥
 तं वरेण मुनिश्रेष्ठान्कन्दयामासुराद्ववत् ।
 स वज्रे तु नटो भद्रो वरं देवेश्वरोपमः ॥ २७ ॥
 देवेन्द्रकृष्णकन्देन सरस्वत्या प्रचोदितः ।
 प्रणिपत्य मुनिश्रेष्ठानश्चमेधे समानतान् ॥ २८ ॥

नट उवाच ।

भोज्यो द्विजानां सर्वेषां भवेद्यं मुनिसत्तमाः ।
 सप्तदीपां च पुष्टिर्वा विचरेद्यस्मिन्महम् ॥ २९ ॥
 प्रसिद्धाकाशगमनः शक्रुर्वाश्च विशेषतः ।
 श्ववध्यः सर्वभूतानां स्त्रावरा ये च जङ्गमाः ॥ ३० ॥
 यस्य यस्य च वेधेण प्रविशेद्यमहं खलु ।

मृतस्य जीवतो वापि भाव्येनोत्पादितस्य वा ॥ ३१ ॥

सतूर्यस्तादृशः स्थां वै अरारोगविवर्जितः ।

तुष्येद्युर्मनसो नित्यमन्ये च मम सर्वदा ॥ ३२ ॥

एवमस्त्विति संप्रोक्तो ब्राह्मणैर्नृपते गटः ।

सप्तद्वीपां वसुमतीं पर्यटत्वमरीपमः ॥ ३३ ॥

„Als aber das Roßopfer Vasudevas gekommen war [24], da dachten, als das Opfer vor sich ging, die beiden besten Götter, die Helden beide, [nämlich] der Götterkönig und Viṣṇu, nach, wie sie den Eintritt [der Götter in die Stadt des Asura-Fürsten Vajranābha] ermöglichen könnten [25]. Während das Opfer dort vor sich ging, erfreute ein Schauspieler namens Bhadra die großen Ṛṣi mit einem guten Schauspiel [26]. Und die trefflichen Muni gewährten ihm eine Wahlgabe wie sich selbst. Der Schauspieler Bhadra aber, der dem Herrn der Götter gleich, wählte folgende Wahlgabe [27], von Sarasvatī angetrieben durch den Wunsch des Götterkönigs und Kṛṣṇas, indem er vor den besten Muni niederfiel, welche sich bei dem Roßopfer versammelt hatten [28].“

Der Schauspieler sprach:

„Allen Doppeltgeborenen, trefflichste Muni, möge ich Genuß gewähren; und es sei mir verstattet, diese aus 7 Kontinenten bestehende Erde zu durchwandern [29], hervorragend fähig, instande, in der Luft zu gehen, untötbar für alle Wesen, die da gehen und stehen [30]. Ich möge auftreten können in irgendeines [Wesens] Gestalt, eines toten oder lebenden oder in Zukunft entstandenen [31]. Unter Musikbegleitung möchte ich ein solcher sein [wie ich es eben beschrieben habe], frei von Alter und Krankheit; und immer mögen sich die Muni meiner erfreuen und auch die andern [32].“ Die Brahmanen sagten zu ihm: „So sei es!“, und der Schauspieler wanderte, einem Unsterblichen gleich, über die aus 7 Kontinenten bestehende Erde [33].

Es mag dahingestellt bleiben, ob in dieser Stelle etwa noch eine Erinnerung daran vorliegt, daß das weltliche Drama aus dem kultischen erwachsen ist; aber das kann nicht bezweifelt werden,

daß hier ein sicheres Zeugnis für die Aufführung von Dramen bei Opferfesten vorliegt. Und diese Sitte muß sich ziemlich lange gehalten haben, da die auf denselben Dichter zurückgehende Schilderung des Dramas in II, 93 schon deutlich auf das spätere klassische Drama hinweist, in welchem der Vidūṣaka eine stehende Person ist. Haben wir hier nicht ein bestimmtes Zeugnis für die Verbindung der alten kultlichen Dramen mit dem klassischen Drama, welche Winternitz Bd. XIII, S. 110 dieser Zeitschrift vermißt? Und spricht nicht der Umstand, daß die meisten Saṃvāda im Ritual keine Verwendung haben, dafür, daß sie außerhalb desselben stehen, aber wie das im Harivamśa erwähnte Drama bei Gelegenheit von Opferfesten vorgetragen wurden?

2. Suparṇadhya 21, 4 ist Gespräch zwischen Vinatā und Aruṇa und Vinatā und Garuḍa, und die Worte sind so zu verteilen:

[Vinatā:]

Bruderlos durch den Bruder ist Garuḍa durch Aruṇa,ohnlos [durch Aruṇa] ist Śuṅga, Vinatā, die Suparṇa.

[Aruṇa:]

Wahrlich, Mutter, Aruṇa geht sicherlich nicht.

[Vinatā zu Garuḍa:]

Geh du selbst [d. h. allein] nach dem dritten Himmel als Soma-Räuber!

Mit dieser Stelle verhält es sich also ähnlich, wie mit den S. 331, 6f. angeführten Strophen 14, 3 und 27, 1.

3. 22, 4 ist wie 6, 4 zu lesen वेदाव गत्वा: „Laß uns gehen, es zu erkunden!“

4. S. 330, Abschnitt 2: „Der ganze Streit dreht sich also um die Schärfe der Augen, ein Zug, der in den uns erhaltenen Brāhmaṇa-Versionen fehlt.“ Letztere Angabe ist irrig. Der erwähnte Zug findet sich tatsächlich ŚBr. III, 6, 2, 3.

5. Druckfehler: S. 274, 3 lies „eine“ st. „einer“; S. 289, Anm., Z. 6 Uktapratyuktam; S. 322, Z. 7 v. u. „der“ st. „des“; S. 344, Anm. Z. 4 „und in ihr nicht existiert hätte“; S. 346, Z. 2 v. u. „nur“ st. „nun“.

6. Prof. HANNS OERTEL weist mich darauf hin, daß ADOLF HOLTZMANN im Jahre 1854 (in seinen Untersuchungen etc. p. 168) ganz ähnliche Ansichten vorgetragen hat, wie WINDISCH. Er bemerkt ferner: „Nicht uninteressant sind die Bemerkungen ERMANS über Auslassung der Rahmenerzählung im koptischen Gedichte „Archellites und seine Mutter“ (in Abh. d. Berliner Akad. 1897, p. 4, und besonders p. 21—21) mit dem Verweise auf LANE, Manners and customs, II, 117. — Mit bezug auf Ihre Bemerkung S. 295 (in fin.) hat sich mir, je länger ich mich mit der Vergleichung von Brahmapätexten beschäftige, desto mehr die Ansicht befestigt, die ich schon JAOS XVIII, 1896, p. 16; XXIII, 1902, p. 325 und AJPhil. xx, 1899, p. 446 vorgetragen habe, daß es nämlich nicht nur vorbrahmanische *itiḥāsa*-Sammlungen, sondern auch fest redigierte exegetische Sammlungen gab.“

7. Ein anderer Gelehrter tritt für das Zeugnis des Jātaka ein und schreibt mir: „Nun sind Ihnen aber die Untersuchungen von KERN, LÜDERS u. aa. über das J. besser bekannt als mir. Es steht daraus doch fest, daß beim J. Versteht und Kommentar durch eine weite Kluft geschieden sind, dieser von Mißverständnissen wimmelt. Die Sprachform ist deutlich jünger als die der Prosa in kanonischen Schriften. Andererseits ist es grundsätzlich ebenso zulässig, das Jātaka zur Beurteilung vedischer Textformen zu benutzen, als außerindische Riten zur Beurteilung altindischer. Bei beiden wird vom Bekannten und Zugänglichen auf das Unbekannte ein Rückschluß gemacht.“

Dem letzten Einwurf könnte ich nur dann zustimmen, wenn wir zwischen Jātaka und RV keine Muster der alten brahmanischen Erzählungsformen hätten. Da uns solche aber in großer Menge in den Brahmapāṣas und in prosaischen Stücken des MBh vorliegen, welche der Form der Jātaka widersprechen, und da auch in der späteren Erzählliteratur der Brahmanen wie der Jaina in Prosa eingelegte *Samvāda* nicht vorkommen, so schließe ich, daß die in manche Jātaka eingelegten *Samvāda* Teile epischer Dichtungen oder ganze oder fragmentarische Dramen sind, wie ein solches unzweifelhaft im *Saṃparpa* vorliegt.

Der Umstand, daß die Prosa mit dem Versmaterial des Jātaka sehr oft im Widerspruch steht, beweist nur, daß an solchen Stellen der Verfasser der Prosa nicht mit dem der Strophen identisch ist; er beweist aber nichts für den Ursprung und die ursprüngliche Verwendung dieser Strophen. Sie können Kathāsaṃgraha-Strophen sein, können auch epischen und dramatischen Dichtungen oder śāstras entlehnt sein. Und dies alles ist im Jātaka ganz offensichtlich der Fall, ebenso wie in der späteren brahmanischen und jainistischen Erzählliteratur. So gut Pūrṇabhadra seine Strophe 1, 211 der Śakuntalā Kalidāsa entlehnt und so gut der Suparṇādhyaṃya in das MBh eingearbeitet ist, so gut kann der oder können die Sammler und Bearbeiter der Jātaka-Strophen die dramatische Literatur ebenso geplündert haben, wie die des Epos und der Śāstra. Die Widersprüche zwischen Prosa und eingelegten Strophen finden sich ebenso in der brahmanischen Literatur. Vgl. WZKM xxiii, S. 346 Bemerkung zu S. 285; Tantrākhyāyika, Übers. II, S. 72, Anm. 6 und 1, Kap. III, § 6 zu III, IV (S. 137).

Wollen wir nicht einen Ausflug in die Gefilde unbegründeter Hypothesen machen, sondern auf dem Boden der Tatsachen bleiben, so ergibt sich für die Entwicklung der indischen Erzählliteratur Folgendes:

Die ältesten erhaltenen Erzählungen der Inder sind in reiner Prosa abgefaßt. Erst im elften Buche des ŚBr. und im siebenten des ABr, also im späteren Teile dieser Werke, finden wir zwei Erzählungen, in welche metrische Bestandteile eingemischt sind. Über deren Charakter vgl. WZKM xxiii, 287 ff. Spärliche Einlagen von entlehnten Hymnen und Sentenzen und äußerliche Verbindungen von prosaischem und metrischem Bericht, letzterer offenbar entlehnt, begegnen in prosaischen Erzählungen des MBh. und der Purāṇa.¹ Die nächste Stufe liegt im Tantrākhyāyika und seinen Abkömmlingen, in der Vetālapañcaviṃśatikā, der Śukasaptatī und ähnlichen Werken

¹ WZKM xxiii, 285 ff. 346. — Auch in späterer Zeit kommt es noch vor, daß eine Erzählung in Prosa begonnen und in entlehnter metrischer Fassung vollendet wird; vgl. ZDMG LVII, 680 ff.

vor: prosaische Erzählung mit zahlreichen eingestreuten Sentenzen und Zitaten aus Śāstras und der Kunstdichtung, vereinzelt auch Erzählungsstrophen.¹ Endlich nach diesem Vorbild die Campū-Dichtung, in der die Strophien von den Verfassern selbst gedichtet sind; daneben die rein prosaische Erzählungsform im Kunstroman.

In die spätere Zeit der Brāhmanas zurück läßt sich bereits die rein metrische Erzählung verfolgen.

Die Kathāsamgraha-Strophen in Werken von der Struktur des Tantrākhyāyika sind mindestens zum Teil ebenfalls Zitate, Sentenzen, welche zum Beleg auf eine bekannte Erzählung verweisen; und die regelmäßige Anknüpfung der Erzählung durch Formeln wie: करटकः। कथं चितत्। दमनकः। zeigt, daß die Erzählungen अर्थकथाः im Sinne der buddhistischen sind. Die jüngere Sprachform der *aṭṭha-kathā* beweist nur, daß die auf uns gekommene Jātaka-Rezension jünger ist, als die Hauptmasse der kanonischen Texte. Auf die Urform des Jātaka verstattet sie ebensowenig Schlüsse, als etwa die auf uns gekommenen Rezensionen des MBh, einzeln genommen, auf die Urform des großen Epos, oder als die Jaina-Rezensionen des Pañcatantra oder SPṣ oder das Tantrākhyāna auf ihre jetzt glücklich wiedergefundene Quelle.

Die Natur des PHAYRESCHEN Jātaka-Ms. mußte erst genau festgestellt werden; vgl. den Aufsatz 'Über einige Handschriften von Kathāsamgraha-Strophen', ZDMG LXXV, Heft 1. Sollte sich aber als bestimmtes Resultat ergeben, daß in ältester Zeit im Jātaka wirklich nur die Strophensammlung bestanden hätte, so läge hier lediglich ein Fall aus der Pāli-Literatur vor, der irgendwelche Schlüsse auf die vedische Literatur umsoweniger verstattete als — abgesehen von sonstigen Verschiedenheiten in den Formen brahmanischen und buddhistischen Schrifttums — die Brāhmanas und die spätere brahmanische Erzählliteratur jede Verbindung des RV. mit diesem Strophen-Jātaka unmöglich machen würden.

JOHANNES HERTEL.

¹ Wie solche Erzählungsstrophen oft erst später in die Texte kamen, dazu vgl. z. B. Tantrākhyāyika, Ausgabe 133, 14 (der Einschub in β).

Zu der Sprache der Fragmente in Runenschrift. — W. BANG äußert sich Band 23, S. 418 zu der Sprache der Fragmente in Runenschrift, die A. v. LE COQ in *Köktürkisches aus Turfan* (Sitzungsber. Berlin 1909, S. 1047 ff.) bearbeitet hat, und die durch den Stoff (Papier) und das Auftreten bisher unbekannter Schriftzeichen ein besonderes Interesse haben. Er deduziert so: „Die „uigurische“ Schrift diene nach Ausweis des Denkmals von Kara Balgassun noch 825—832 auch zur Fixierung des Sogdischen; die „köktürkische“ war um dieselbe Zeit, etwas ergänzt, das Vehikel für das Toquz-Oyuzische (das, teilweise jedenfalls, mit dem Uigurischen identisch war). Was hindert uns da, die von A. v. LE COQ veröffentlichten Stücke in köktürkischer Schrift für Toquz-Oyuzisch zu halten?“ Die Hauptsache dabei ist der logische Schluß: köktürkische Schrift dient dem Toquz-Oyuzischen — LE COQs Fragmente zeigen köktürkische Schrift, ergo ist ihre Sprache toquz oyuzisch. Diese Folgerung ist unzulässig, denn die Verwendung der gleichen Schrift für Denkmäler ganz verschiedener Herkunft und Art läßt keineswegs auf gleiche Sprache schließen (vgl. die arabische und die lateinische Schrift für die verschiedensten Sprachen). Aber auch die erste Prämisse ist nicht richtig. Die Hauptdenkmäler in köktürkischer oder Runenschrift stammen von Türken, die die Toquz-Oyuz ausdrücklich als ihre Feinde bezeichnen (z. B. Inschrift K und Ch 14 bei RADLOFF, *Neue Folge*, S. 134). Es liegt kein Anlaß vor, die Sprache dieser Türkendenkmäler als toquz oyuzisch zu bezeichnen. Es ergibt sich vielmehr aus der Vergleichung der Namen, die ich in *Zur Geschichte Eurasiens*¹ (Oriental. Lit. Zeitung Nr. 8 vom 15. August 1904) durchgeführt habe, daß die Uiguren den Toquz-Oyuz, den Feinden der Türken, sehr nahe stehen: sie sind nur ein anderer Zweig des großen Oyuz (yuz)-Volkes, dessen Name deutlich in den Namen einer großen Anzahl von Völkern (sicher auch dem der Ungarn) steckt.² Will man die Sprache der Uiguren,

¹ Ich wage die Vermutung, daß das yuz, das beständig mit yur wechselt, auch in Tochar und in Kirgiz zu finden ist. Daß wir tocharische Urkunden nur

deren Schrift im Denkmal von Kara Balgassan für das Sogdische verwandt ist, uigurisch nennen, so darf man die der Denkmäler von Koscho-Zaidam nur türkisch nennen. Wie weit überhaupt sprachlich Unterschiede zwischen diesen beiden Gruppen und ferner zwischen ihnen und den Turfandenkmälern anzunehmen sind, steht hier nicht zur Erörterung. Bei den großen lokalen und zum Teil auch zeitlichen Unterschieden sind dialektische Eigentümlichkeiten von vornherein anzunehmen, und BASU hat einiges dazu in dieser Zeitschrift Bd. 23, 239 und 418 f. beigebracht. In keinem Falle dürfen die Sprachen der beiden Gruppen von Steindenkmälern als ‚toquz-oyuzisch‘ und ‚uigurisch‘ geschieden werden. In keinem Falle auch darf die Sprache der LE COQschen Fragmente in besonderer Weise der einen jener beiden Gruppen gleichgestellt werden. Wir können zurzeit nicht mehr sagen, als was LE COQ vorsichtig so formulierte (S. 1059): ‚Die Sprache unserer türkischen Fragmente scheint im allgemeinen mit dem alten Türkisch der übrigen bisher veröffentlichten Turfanfragmente übereinzustimmen.‘

Hermesdorf bei Berlin.

MARTIN HARTMANN.

Nachtrag zur ‚Kleinen Mitteilung‘ über ath. $\lambda\omega\iota$ in WZKM, 1909, S. 492: Infolge eines mir sehr unliebsamen Versehens während der Korrektur ist dort mit einer von mir gestrichenen Note eine Anmerkung weggefallen, in der ich auf ZDMG, 1908, Heft 4, verwies und die Gründe angab, warum ich auf $\lambda\omega\iota$ nochmals zurückkomme, wiewohl PRÄTORIUS, l. c., dieselbe Parallele zog. Ich führe dies hier an, weil ich PRÄTORIUS nicht mit Stillschweigen übergehen, sondern im Gegenteile durch Publikation jener Mitteilung aus meinen Kollektaneen der Ansicht PRÄTORIUS nur vollauf beistimmen wollte.

MAXIMILIAN BITTKER.

in einer arischen Sprache besitzen, beweist nichts; wir sind längst hinaus über die Betrachtung der Sprache als einzig gültiges ethnisches Merkmal.

כֶּפֶס. — Die wertvolle Zusammenstellung von Adjektivbildungen, die im Soqotri mit *k* beginnen, welche wir D. H. MÖLLER verdanken (*Florilegium Vogüé* 449), setzt uns in den Stand, ein altes Rätsel des Mischna-Hebräisch zu lösen.

Die Mischna behandelt tierische und menschliche Leibesfehler. Als Leibesfehler des Menschen gelten unter anderem Bēchōrōt 7, 1: כֶּפֶס כֶּפֶס וְשֵׁשׁ וְשֵׁשׁ וְשֵׁשׁ וְשֵׁשׁ nach KAZENELSON: der kesselförmige, der birnförmige, der hammerförmige Kopf, der kahnförmige (nach der schlechten LA כֶּפֶס übersetzt) und der zu lange Schädel. Mit dem Ausdruck „zu langer Schädel“ gibt KAZENELSON, *Die normale und pathologische Anatomie des Talmud* (KOBERT, *Historische Studien* v) 208, כֶּפֶס wieder, das er irrtümlich mit dem gr. κράτα, „Bedeckung“ identifiziert. Es ist weder dies, noch aus ἐκκέφαλος, with a printed head (Sophokles sv) entstellt und natürlich auch weder ἐκίνα, noch pers. شکست (Beides KOHLT viii, 148, 153 und vi, 120). Die richtige LA ist כֶּפֶס, nicht כֶּפֶס oder כֶּפֶס, denn כֶּ wird durch die Zerlegung in כֶּס + כֶּפֶס Bēchōrōt 43¹ gesichert. Ohne auf die Bedeutung des Wortes einzugehen, möchte ich feststellen, daß es zu den Soqotri-Adjektiven MÖLLERS gehört und eine Weiterbildung von כֶּסֶם ist.

Den neben unserem Worte genannten Leibesfehler כֶּפֶס, auch Tōḥēfā Bēchōrōt v, 559₂₀: כֶּפֶס כֶּפֶס כֶּפֶס hält JASTROW 1621 für eine Tafel-Form von כֶּסֶם, כֶּפֶס.

Szeged.

IMMANUEL LÖW.

Orkhan oder Okhan? — In der soeben erschienenen 5. Lieferung der *Enzyklopädie des Islām* p. 259 f. schreibt Herr Dr. K. SÖSSMANN als Verfasser des Artikels ‚Alāʾ-al-Dīn Pasha‘: „Zufolge ‚Alāʾ-al-Dīn’s Vorschläge wurden 729 (1328/1329) die ersten Münzen auf Orkhan’s Namen geschlagen. Sie zeigen auf der einen Seite die Glaubensformel, auf der anderen den Namen des Fürsten (der dabei unterlaufene technische Fehler, die Gravierung Okhān, ist aus der den Turkmenen eigenen Verschleifung des r zu erklären) mit der Wunschformel der ewigen Dauer seiner Herrschaft (khallada“

llāh^u malk^uhu).² So viele Aktsche des Orkhān ich gesehen habe, kommt niemals die Schreibung اوخان *Okhān*, sondern stets korrekt اورخان *Orkhan* vor, so auch bei Isma'il Ghālib, *Taḳwīm-i meškā-katt-i 'osmanī*, Tafel 1, Nr. 2; 6, und ST. LANE-POOLE, *Catalogue* VIII (1888), Pl. III, N^o 68, die Herr Dr. SÖSSERIM zitiert. Es liegt hier eine Verkenennung der sehr gebräuchlichen Ligatur von Wāw mit Rā vor. Diese Ligatur betrifft zwei aus der Reihe der sechs Buchstaben و ز ر د ذ ذو, die nach dem Grundgesetze der arabischen Schrift links hin keiner Verbindung fähig sind. Wenn sie gleichwohl eine schriftwidrige Verbindung eingehen, so resultiert dies aus dem Prinzip der Fortentwicklung der arabischen Schrift. Die Ligatur kann sonach dreifach geschehen: homogen, gegenzüglich und durch Kreuzung. Hier liegt der Fall des Gegenzuges vor, wo sich der untere Ausläufer des einen Buchstabens mit dem oberen Ausläufer (oder der Spitze) des anderen verbinden kann, und umgekehrt. Das lehre ich seit vielen Jahren in meinen paläographischen Vorlesungen und führe u. a. auch das graphische Münzbeispiel Orkhān an. Diese roh geschnittenen Münzstempel bieten die Ligatur mehr oder weniger verschleift, woraus das obige Versehen zu erklären ist. Noch bemerke ich, daß die Schriftzüge dieser Geldstücke nicht kufisch sind, wenn auch Isma'il Ghālib, l. c. p. 7, sie so: كوفي nennt. Sie leiten jenen eckigen Zierduktus ein, den die Türken mit dem technischen Ausdruck: مُخَوِّف, 'verunstaltet' belegen. Auch die Angabe, daß wir von Orkhān lediglich Silbergeld besitzen, ist nicht richtig: es gibt auch Kupferprägungen dieses Herrschers; ich selbst besaß ein solches Stück. Was über das älteste osmanische Geldwesen sonst bemerkt wird, bedarf durchgehends einer Revision. Es genügt in dieser Beziehung darauf hinzuweisen, daß das Vollgewicht des osmanischen Aktsche (Asper) auf sechs Kīrat, d. i. auf ein Viertel des im muslimischen Recht genau festgelegten Dirhems bemessen erscheint. Hier ist also der kanonische Dirhem (درهم شرعى) gemeint, woraus sich für ihn ein monströses Nominale von 24 Karat = 4.25 Grm. ergäbe, das niemals ausgeprägt worden ist, abgesehen davon, daß sich dieses Vielfache der Einheit nicht auf den Silber-Dirhem, sondern auf den Gold-Dinar (dem Effektivgewicht

des Mitskal) bezieht. Es liegt dieser Angabe wohl die mißverständene Stelle bei Isma'il Ghälib, l. c. p. 4, zugrunde, der sagt, es sei „ein Mitskal anderthalb Dirhem, d. h. 24 Karat (4.618 Grm.) schwer: *بر مثقال بر سبعمائة درهم يعنى يكربى درت قيراط (4 غرام 618 ميليغرام) ثقلتند اولديقند*.“ Daher würde nach dem von den letzten Seldschuken-Sultanen in Übung gebrachten Münzfuß, als dessen Grundlage das Akša erscheint, was sehr zu bezweifeln ist, der seldschukische Dirhem 3.078 Grm. wiegen, ein Gewicht, das einen beträchtlichen Fehler nach unten gegenüber dem tatsächlichen Durchschnittsgewicht von 3.269 Grm. der übergewichtig ausgebrachten Dirheme des letzten Seldschuken Mas'ud n. 682—708 H. aufweist. Isma'il Ghälib's Ansätze sind aber nicht richtig, wie dies auch sein Ansatz für den osmanischen Asper mit 1.15 Grm. zeigt: Der Orkhänsche Asper, als künftige Rechnungseinheit, wiegt nach meinen Gewichtsmessungen im Durchschnitt 1.489 Grm., was auf das Halbstück des kanonischen Dirhem von 2.975 Grm. (der auch der seldschukische war) zurückführt, also das gerade Gegenteil von dem beweist, was Herr Dr. Süssheim sich selbst widersprechend behauptet: „Die alte arabische Grundlage des Münzwesens finden wir bei den Osmanen in Acht und Bann getan . . .“.

J. VON KARABACEK.

Zum Lautwert der awestischen Vokalzeichen.

Von

Christian Bartholomae.

Übersicht.

§ 1—3. Ursache und Zweck der Abhandlung.	§ 42—54. 4. $\{$ und $\{$.
§ 4—15. 1. a und ä , ä und ä .	§ 55—57. 5. ä .
§ 16—34. 2. ä und ä .	§ 58—59. 6. ä .
§ 35—41. 3. ä und ä .	§ 60—73. 7. ä .
	§ 74—94. 8. ä .

1. Auf dem 13. internationalen Orientalistenkongreß zu Hamburg im Jahr 1902 wurde von ANDREAS in der iranischen Sektion ein Vortrag gehalten: 'Die Entstehung des Awestaalphabetes und sein ursprünglicher Lautwert'. Zwei Jahre später ist er in den *Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalistenkongresses*¹ S. 99 ff. im Druck erschienen. Sein Hauptergebnis für die awestischen Vokale ist: 'daß die Sprache des Awesta und damit das Altiranische überhaupt noch die indogermanische Vokaltrias a , e , o besessen hat', S. 102 f. Ich habe mich von der Beweiskraft der von ANDREAS vorgelegten Beweismittel für die Erhaltung der indogermanischen a -Färbungen in der Awestasprache nicht überzeugen können und dem in einem Vortrag Ausdruck gegeben, der ebenfalls in Hamburg gehalten wurde, und zwar 1904 bei der 48. Philologenversammlung;

¹ Unten einfach mit *Verhandlungen* angeführt.

er ist auszöglich *IFAnz.* 18. 82f. und *Verhandl. der 48. PhilolVers.* 165ff. erschienen.

2. Jetzt, nach sieben Jahren, kommt ANDREAS auf diese Fragen zurück in dem 7 $\frac{1}{2}$ Seiten umfassenden Aufsatz 'Die dritte Ghāthā des Zura³tuāthro. (Josno 30.) Versuch einer Herstellung der älteren Textformen ...', *GGN.* 1909. 42—49. ANDREAS verspricht darin S. 43, in einem zweiten Teil 'Erörterungen zur Schrift- und Lautlehre' zu geben. In dem vorliegenden ersten hat er sich leider jeder erläuternden Bemerkung enthalten, so daß seine Anschauungen allein aus jener Gestaltung des Gāthātexts zu erschließen sind, die uns als die urtextliche vorgelegt wird. Die Schlüsse, die ich daraus gezogen habe, samt dem, was mir sonst dabei durch den Kopf gegangen ist, trage ich hier vor, doch mit Beschränkung auf die Vokalzeichen. Ich glaube damit denen einen Dienst zu erweisen, die der awestischen Grammatik zu fern stehen, um sich selber ein richtiges Urteil bilden zu können.¹

3. Der Text der Gāthā ist *GGN.* 1909. 44—47 auf drei Spalten in dreifacher Wiedergabe enthalten. Links steht der handschriftlich bezeugte Text der 'Vulgata' in der Umschreibung des Grundrisses der iranischen Philologie, der sasanidische Text; in der Mitte wird der von ANDREAS vorausgesetzte 'arsakidische Text' gegeben, und zwar in Ermangelung der älteren Pahlāvischrift mit hebräischen Buchstaben², endlich rechts, wieder mit lateinischen Zeichen, der 'Urtext', die 'phonetische Umschreibung' des arsakidischen Texts, wobei die darin 'vorhandenen jüngeren mitteliranischen Formen durch die ursprünglichen ersetzt sind'. 'Diese Umschreibung will die Aussprache der Awestasprache geben, soweit es bisher gelungen ist, sie festzustellen.' Die Einschränkung betrifft aber ausschließlich die beiden

¹ Vielleicht fragt jemand, warum ich denn das Erscheinen des versprochenen zweiten Teils nicht abgewartet habe. Ja, wußt' ich nur, wann er kommt. Am 22. Juli 1905 hat ARUNAS der Göttinger Gesellschaft d. W. über die 'Resultate seiner Beschäftigung mit den iranischen Handschriften aus Turfan' berichtet. So melden die *GGN.*, *Geschäftl. Mitteilungen* 1906. 7 mit dem Vermerk: 'Erscheint in den Nachrichten, phil.-hist. Klasse'. Noch heute, Ende 1909, warten wir auf das Erscheinen. Das erweckt wegen des 'zweiten Teils' keine frohen Hoffnungen.

im *Grundriß* durch *a* und *ā* umschriebenen Vulgatazeichen *u* und *u*, für die ANDREAS in zahlreichen Fällen *a*¹ und *ā*² setzt, d. h. einen kurzen oder langen *a*-Vokal von bisher noch nicht feststellbarer Färbung, sowie das *u* (*ū*) der Vulgata im Wortausgang, wo es ANDREAS mehrfach durch *a*³ wiedergibt. Für alle übrigen Zeichen der Vulgata, aber auch für viele *u*, *u* und Schluß-*u* sind feste Werte eingesetzt.

1. ¹ 4. ² (im *Grundriß* *i*) und *+* (*ī*) des Vulgatatexts werden im „Urtext“ unterschiedslos, je nach dem etymologischen Wert, der ihnen beigemessen wird, durch *i* oder *ī* wiedergegeben.³ In gleicher Weise wird mit *u* (*u*) und *+* (*ū*) verfahren. Etymologisch bedeutungslose *i* und *u*, d. i. die epenthetischen, sind ganz weggelassen.

5. Daran, daß die Quantitätsbezeichnung bei *i* und *u* in der Vulgata keinen großen Anspruch auf Verlässlichkeit besitzt, habe auch ich nie gezweifelt; s. *GrIrPhil.* 1 a. 154 unter 1. Ich gebe darum ANDREAS unbedingt recht, wenn er für *𐬕𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌* (*viduše*) des Vulgatatextes ein urtextliches *vid*⁰ voraussetzt, da die Kürze des *i* durch ai. *विदुषे* *viduṣe*, griech. *lōvīa* usw. gewährleistet wird. Das gilt auch für die Ersetzung von *𐬕𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬀𐬎𐬀* (*vidiṣahya*) und *𐬕𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀* (*viṣyātā*) durch *vi*⁰; vgl. ai. *वि* *vi*, np. *gū* am Anfang von Zusammensetzungen; von *𐬕𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌* (*sūda*) durch *su*⁰, vgl. ai. *सुचः* *sucāḥ* und mein *AirWb.* 1581 f., von *𐬕𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌* (*drujo*) durch *dru*⁰, vgl. ai. *द्रुहः* *druhāḥ* und *AirWb.* 778 ff., usw. Aber unbedingt sichere Führer sind Etymologie und Grammatik denn doch nicht, und in nicht ganz wenigen Fällen wird es rein dem subjektiven Ermessen anheimgestellt bleiben,

¹ Die in den folgenden Paragraphen aufgeführten awestischen Wörter sind den siebzehn Gāthās entnommen, sofern nicht die abweichende Herkunft ausdrücklich verzeichnet ist. Der von ANDREAS für seine Beweisführung gesteckte Rahmen sollte tunlichst eingehalten werden. Die Belegstellen sind nur gelegentlich gegeben; ich verweise dafür auf mein *AirWb.*

² Für *𐬀𐬎* (*hi*) des Vulgatatexts (in Str. 3) schreibt ANDREAS dem arsakidischen *𐬀𐬎* dem Urtext *hi* zu. Das bedarf noch der Begründung; dabei muß auch die grammatische Bestimmung dieses *hi* gegeben werden.

³ Auf die ANDREASSCHE Wiedergabe der awestischen Konsonantenzeichen gehe ich hier nicht ein; s. § 2; vgl. ÜBRIGENS BARTHOLOMAE, Zum *AirWb.* 6 ff.

ob man dem Urtext ein *i* oder *ī*, ein *u* oder *ū* zuweisen will; das Versmaß gibt ja leider über die Quantitäten keinerlei Aufschluß. So ist zu Y. 32. 10 der Dat.-Instr. Du. 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬀 (*ašibya*) 'den beiden Augen' überliefert. Hatte der Urtext in der zweiten Silbe *i* oder *ī*? Die entsprechende vedische Form lautet अक्षिभ्याम् *akṣibhyām*, und ich zweifle nicht, daß das Wort aus der Verbindung des Nom.-Akk. Du. auf -i mit dem *bh*-Suffix erwachsen ist; s. dazu meine Bemerkungen in *WklPhil.* 1908. 61. Also *ašibya* (nach ANDREAS *ašibya*)?¹ Hieße das aber nicht, die Möglichkeit analogischer Einwirkung der *i*-Deklination, wie sie doch sicher in ai. अक्षिभ्याम् *akṣibhyām* usw. vorliegt, für die altiranische Sprache in Abrede stellen? Beide Wortgestalten, die mit langem und die mit kurzem Binnenvokal, sind sprachgeschichtlich gleich gut möglich. Über ein non liquet kommen wir in solchen Fällen nicht hinaus.

6. Ein anderes Beispiel. Zu Y. 48. 10, 12 lesen wir in der Vulgata 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬀 (*dahyūnām*) 'der Länder', Gen. Plur. Wie steht es mit der Quantität des *u*? Die aind. Form hat *ū*; दक्षुनाम् *dāsyūnām*. Ob das apers. 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬀 *dahyūnām* oder *dahyūnām* zu lesen sei, ist auf Grund der Schreibung nicht auszumachen. Der mpT. Pluralkasus DVŠMYNVN *dušmēnūn*, der zweifellos auf den Gen. Plur. zurückgeht, setzt altiranisches *-ān*^o voraus; s. BARTHOLOMAE, *Zum AirWb.* 152, SALEMANN, *Manich. Stud.* 1. 159. Die mitteliranischen Pluralia auf *-ān*, die ebenfalls auf dem Gen. Plur. beruhen, und zwar der *a*-Deklination, bedingen gleicherweise eine altiranische Vorform auf *-ān*^o. Nun lautet der Gen. Plur. dieser Klasse im Altpersischen tatsächlich auf *-ānām* aus; apers. 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬀 *bagānām* 'der Götter' und mpT. BG'N *bagān* decken sich völlig. Das macht es höchst wahrscheinlich, daß auch die beiderseitigen Ausgänge bei der *u*-Deklination zusammenstimmen, d. h. also, daß das apers. Wort für 'der Länder' *dahyūnām*, mit *ūn*, zu lesen ist. Somit spricht alles dafür, daß wir in 𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬀 mit *un* der Avestavulgata eine mangelhafte Wiedergabe von *dahyūnām* (nach ANDREAS

¹ Vgl. S. 131 Note 3.

da'hynām) mit *ān* des Urtexts zu erkennen haben. Aber für sicher darf das doch nicht genommen werden. Ich bestreite keineswegs, daß *-ānām* mit *ān* die ältere Form des Gen. Plur.-Ausgangs ist. Kann denn aber *-ānām* nicht durch *-unām* ersetzt worden sein, z. B. unter dem Einfluß der *bh*-Kasus mit altem *u* vor dem Suffix, aind. *-ubhiḥ*, *-ubhyaḥ*? Man beachte doch, daß die Quantitätsausgleichung durch die entsprechenden Kasusformen der *ā*-Deklination in besonderem Maß begünstigt war. Die Proportion *-ābhīḥ*, *-ābhīas* (aind. तनुभिः *tanūbhīḥ*, तनुभ्यः *tanūbhyaḥ*): *-unām* (aind. तनुनाम् *tanūnām*) = *-ubhiḥ*, *-ubhyaḥ* (aind. यातुभिः *yātūbhīḥ*, यातुभ्यः *yātūbhyaḥ*): *X* ergibt für dieses *X* ein *-unām*. Kann nicht im jAw. 𐬨𐬀𐬯𐬭𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 *yātunām* die Proportionsbildung enthalten sein, muß es denn genau mit dem aind. यातुनाम् *yātūnām* zusammenstimmen? Wir werden also vorsichtigerweise auch hier nicht weiter als bis zu einem Zweifel an der Richtigkeit der Vulgatalesung gehen dürfen.

7. Zu Y. 30. 7 bietet die Vulgata 𐬨𐬀𐬯𐬭𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (*utaynītā*). ANDREAS setzt dafür *utiyatīḥ* in den 'Urtext', also mit drei Änderungen: *ut* für *ut*, *tiy* für *tay*, und *īḥ* für *īḥ*. Das Recht zu der letzten ist unzweifelhaft, sie wird auch durch mehrere gute Handschriften unterstützt. Auch gegen die beiden anderen habe ich an sich nichts zu erinnern, zur zweiten verweise ich auf *GIrPhil.* *ta.* 155 unter 11—13. Immerhin stimmt die Tatsache etwas bedenklich, daß die Schreibung 𐬨𐬀𐬯𐬭𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (*utay**) an allen Belegstellen des Wortes — es sind deren acht; s. *AirWb.* 386 — ohne jede Variante bezeugt ist. Man erwartete wenigstens, neben 𐬨𐬀𐬯𐬭𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (*utay**) zu treffen, mit bloßem *ay* — nicht *ay* (*ay*) — als der weitaus häufigsten Darstellung des gesprochenen *iy*; vgl. z. B. jAw. 𐬨𐬀𐬯𐬭𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (*barant[ay]*) Yt. 1. 11, 13. 156 mit Note 5 der Neuausgabe, 𐬨𐬀𐬯𐬭𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (*aḥṣr[ay]*) Y. 26. 7 mit Note 4, 26. 8 mit Note 3, u. a. m. Aber auch davon kann man absehen. ANDREAS' Lesung des überlieferten 𐬨𐬀𐬯𐬭𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 ist bedingt durch seine Deutung des Wortes. Trifft sie zu?

8. Die Etymologie des Wortes ist schwierig, das habe ich auch in meinem *AirWb.* 386 ausdrücklich anerkannt, in dem ich *utay-* zerlegte, aber mit der Bemerkung: 'Was ist *uta*? Als Be-

deutung ist daselbst 1. ‚dauernd, beständig‘ — nur Y. 33. 8 —, 2. ‚Dauer, Beständigkeit‘ angegeben. S. ferner JUSTI, *Handbuch* 62, *Preuß. Jahrb.* 88. 240, wo für Y. 30. 7 die Bedeutung ‚Fortdauer‘ angenommen wird. DARMESTER, *Le Zend-Avesta* übersetzt überall ‚la force‘. GELDNER hat BB. 12. 93 zu Y. 30. 7 ‚Ausdauer‘¹, KZ. 30. 317 zu Y. 43. 1 ‚Fortdauer‘, KZ. 30. 525 zu Y. 48. 6 ‚Gesundheit‘, BB. 15. 250 zu Y. 33. 8 ‚das ewig währen wird‘, *GlrPhil.* 2. 30 f. zu Y. 45. 7 ‚Ewigkeit‘, zu Y. 45. 10 ‚Beständigkeit‘; neuerdings in BERNHARDT *Religionsgesch. Lesebuch* 328, 329, 330, 333 zu Y. 45. 7, 48. 6, 43. 1, 51. 7 ‚Verjüngung‘. ANDREAS gibt seinem *Atiyatis* die Bedeutung ‚immer helfend‘, sieht also offenbar darin ein Doppelungskompositum (*Amreditam*) aus dem Substantiv ‚Hilfe‘, ai. *कृतिः* *atib*, *कृतये* *ataye* usw.; s. *AirWb.* 162 unten. Das wäre ein weiteres Beispiel zu der *IFAnz.* 20. 166 gegebenen Sammlung. Aber Gestaltung und Verwendung des Kompositums — Ersetzung der Kasus- durch die Stammform im Vorderglied, Adjektivierung des ursprünglich substantivischen Worts — sind beide gleich ungewöhnlich. Daß das Awesta kein weiteres Beispiel dafür bietet, will bei der Dürftigkeit des awestischen Belegmaterials überhaupt nichts besagen. Aber auch im Indischen ist dergleichen höchst selten, in der älteren Sprache jedoch ganz unerhört; vgl. WACKERNAGEL, *AltGr.* 2a. 147. Das ist jedenfalls bei der Beurteilung der ANDREASSCHEN Konjektur — eine solche bleibt es ja immer — wohl zu berücksichtigen. Auch müßte ANDREAS zu ihrer Stütze eine Übersetzung aller übrigen Stellen geben, darin das Wort vorkommt, sowie auch der Stellen Y. 44. 20 d und 45. 10 b, die wie Y. 30. 7 b das Wort *𐬨𐬀𐬯𐬀* (*anman-*) (nach ANDREAS *onma²a-*) enthalten. ANDREAS übersetzt es mit ‚Lebensgeister‘. Ich sehe vorläufig nicht, wie man mit dieser Bedeutung an den andern Stellen, insbesondere zu Y. 45. 10, zurecht kommen soll. Ihre Richtigkeit ist aber für ANDREAS’ Übersetzung von Y. 30. 7 a, b: ‚Und zu ihm kam mit der Herrschaft, dem guten Sinn und dem Recht die immer helfende

¹ Dazu S. 98 die Bemerkung: ‚cf. ved. *atati*‘. Ist ANDREAS dadurch auf seine Fassung des Worts (s. unten) gebracht worden?

Frömmigkeit und gab den Körpern Lebensgeister⁴ von wesentlichem Belang; vgl. § 52, 59.

9. Lauten die *i*- und *u*-Vokale aus, so werden sie in den Gāthās — außer in den Diphthongen *ē* (*ōi*) und *ī* (*āu*) — durchweg, ebenso wie alle übrigen Vokale, mit dem Längezeichen dargestellt. Daß darin nur eine graphische Eigentümlichkeit der gāthischen Stücke zu erkennen sei, habe ich immer geltend gemacht; s. z. B. *GrPhil.* 1a. 38 unten, 154 unter 7f., 178 unter A, 233 oben bei V. Förs Ansicht, *KZ.* 35. 8f. leuchtet mir nicht ein. Ich billige es daher, daß ANDREAS für die wortschließenden *i* (*i*), *u* (*u*) der Vulgata und desgleichen für wortschließendes *a* (*a*), sofern ihnen die Kürze zugrunde liegt, urtextliche Kurzvokale einsetzt; also z. B. *oti* für *oti* (*oti*) in der 3. Sing. und Plur. Akt., ebenso *ota* für *ota* (*ota*) in der 3. Sing. und Plur. Med.; so in *βa²ca²ti*, *za²zonti*, *vurta²*, *eišyuta²*, *honδva²ronta²*; ferner *zi* für *zi* (*zi*), denn *i* = ai. *hi*, *ēa²* für *ēa* (*ēa*), und *i* = ai. *ca*, usw.; s. *GrPhil.* 1a. 178 unter A 1. Wie aber, wenn die geschriebene Länge einer alten Länge entspricht? In diesem Fall setzt ANDREAS die Länge für seinen ‚Urtext‘ an; er stellt sich somit auf den Standpunkt, daß zur Zeit seiner Entstehung die auslautenden Sonanten eine quantitative Änderung noch nicht erfahren hätten, infolgedessen er denn auch in den Fällen, da — in der Stellung vor Enklitiken — die Kürze für alte Auslautslänge überliefert ist, seinem ‚Urtext‘ die Länge zuweist. ANDREAS scheidet also z. B. bei der Umsetzung von *asa* (*asa*), je nachdem er das Wort für die Instrumental- oder für die Vokativform ansieht; im erstern Falle ersetzt er es durch *urta²* (Str. 1, 7), im andern durch *urta²* (Str. 9). *ašahyācā* (*ašahyācā*), Gen. Sing. mit der Partikel ‚und‘, wird durch *urta²hyo-ēa²* gegeben (Str. 10), aber *axitičā* (*axitičā*), Nom. Du. mit ‚und‘, und *savačā* (*savačā*), Nom. Sing. mit ‚und‘, durch *huviti-ēa²* und *sa²vā²-ēa²* (Str. 11), weil die Ausgänge der Reihe nach den altindischen *-ya*, *-i* und *-ā* entsprechen. *yaθrā* (*yaθrā*) erscheint als *yo²θra²*, weil ihm aind. *यव* *yātra*, aber *haθrā* (*haθrā*) als *ha²θra²*, weil ihm aind. *सवा* *satrā* gegenübersteht. S. noch unten § 72.

10. Ich weiß gar wohl, daß ich für meine Annahme, die alten Auslautslängen *a* (*a²*), *i*, *u* seien schon in altawestischer Zeit all-

daselbst angeführten Literatur —, so war der Langvokal doch sicher nicht in allen Kasusformen des Worts altheimisch, sondern nur da, wo kurze Silbe folgte. Also jedenfalls gerade nicht im Dativ Pluralis, wo der Sonant der nächsten Silbe vor der Doppelkonsonanz *bhi* (des Dativsuffixes) stand. ANDREAS setzt fürs Altindische ohne Zweifel *rtāva-bhyah* an, und so würde die Form ja wohl auch aussehen, wenn sie vorkäme. Aber das *ā* darin beruht dann doch eben auf Ausgleichung mit andern Formen des Worts, deren dritte Silbe kurz war, wie *ऋतावः rtāvah* Vok. Sing., *ऋतावरी rtāvarī* Nom. Sing. fem. usw. Eine solche Ausgleichung kann, aber sie muß sich nicht vollziehen. Soll denn auch wegen aind. *ऋतावानम् rtāvānam*, Akk. Sing., die awestische Akkusativform *𐬀𐬵𐬭𐬀𐬎𐬭𐬀* (*aṣavanom*) für eine ungeschickte Darstellung von *urtā²ēdonom* (§ 61) gelten, mit langem *a*-Vokal in zweiter und dritter Silbe?

13. Nun kann man sich allerdings auf die mittelpersischen Formen des Worts berufen, die oben § 12 angeführt sind. Aber man beachte doch auch mpT. 'RDV'NG'N *ardavānagān* (bei SALEMANN a. a. O.), Pluralis aus *ardavānag*, einer Adjektivbildung wie pers. *مغانی muyāna* 'magisch' usw. (s. HORN, *GrPhil.* 16, 177), die ein *ardav* voraussetzt, mit kurzem *a*-Vokal vor dem schließenden *v*. Und das gleiche Wort steckt meines Erachtens auch in dem sogd. 'RTVYSPYH *artavispih* 'Gesamtheit der Gläubigen' (FWKMÖLLER, *Handschriftenreste* 5; s. auch 101), einer Zusammensetzung aus *artav* und *vispih*, Abstraktbildung aus *visp* 'all'.¹ ANDREAS würde endlich auch noch das mpB. *𐭠𐭣𐭥* zu berücksichtigen haben, das man gewöhnlich durch *ahrav*, SALEMANN durch *ahrov* umschreibt. Nach ANDREAS stellt das Wort ja doch die lautgesetzliche Entwicklung eines uriranischen *rt** dar; s. *Verhandlungen* 105. Oder soll etwa mit der Schreibung *𐭠𐭣𐭥* am Wortende *ōv* gemeint sein? Für mich freilich kommt *𐭠𐭣𐭥* als Beweisstück nicht in Betracht, da ich die lautgesetz-

¹ Ein adjektivisches *art* hat es schwerlich gegeben; auch das entsprechende *𐬀𐬵𐬭𐬀* *aṣ-* ist ja stets substantivisch gebraucht. Ich kann daher die Übersetzung des obigen Worts, die MÖLLER a. a. O. 102, im Gegensatz zu 5, gibt: 'reine Gesamtheit', nicht billigen; s. a. ebd. 99. Zur Lesung *𐭠𐭣𐭥* s. BARTHOLOMAE *ZurAhrWb.* 28 No. 2.

liche Gestaltung von *altiran. rt* zu *hr* nicht für erwiesen erachte und in *hr* vielmehr eine gelehrte Umsetzung des awestischen *ṛ* (im sasanidischen Kanon) erkenne; vgl. *Zum AirWb.* 12.

14. Für die Änderung, die ANDREAS bei *ṛ* vorgenommen hat, lassen sich sprachgeschichtliche Gründe geltend machen. Was ihn aber veranlaßt hat, die Überlieferung bei *ṛ* für falsch zu erklären, ist mir nicht deutlich geworden. ANDREAS übersetzt das Wort nach dem Vorschlag im *AirWb.* 1612 mit 'Glück'. Warum dann die Korrektur? Bloß etwa wegen des aksl. *spěja* 'ich habe Erfolg' und des (übrigens unbelegten) ai. *स्फायते sphāyate* 'er nimmt zu'? Selbst wenn die Zusammengehörigkeit dieser Präsentien mit dem awestischen Nomen fraglos wäre, hätte gleichwohl der Zweifel an dessen richtiger Überlieferung, zum mindesten aber dessen Änderung keine Berechtigung. Findet sich doch auch neben dem lett. *dāja* 'ich sauge' das aind. *धद्यति dhadyati* 'er saugt' mit kurzem Wurzelsonanten. Aber jene Etymologie steht keineswegs fest; man kann das fragliche Wort ebensogut an das aind. Präsens *स्वयति svadyati* anknüpfen; s. *AirWb.* a. a. O. Das scheint GELDNER zu befürworten, der in BERTHOLET'S *Religionsgesch.* *Lesebuch* 328 'Macht' übersetzt; dazu nehme man GELDNER, *Rigveda* I. 181, wo die aind. 'Wurzel' *शु* *śu* (*svadyati*) mit 'mächtig werden' bestimmt wird.

15. Ich kann einstweilen nicht zugeben, daß die von ANDREAS aufgestellte Theorie über die Gestaltung auslautender Vokallängen im Dialekt der Gāthās besser begründet sei als die meinige im *GrPhl.* I a. 38, § 92. 1. Vielleicht sind sie aber alle beide falsch. Möglich wäre ja doch auch, daß — wie in andern indogermanischen Sprachen — die auslautenden Langvokale bei Schleiftonigkeit lang geblieben, unter dem Stoßton dagegen verkürzt worden sind. Die in *ṛ* vorliegende Schreibung würde sich damit vereinigen lassen, denn das *-ā* des Nom. Sing. fem. hatte den Stoßton; s. griech. *αυῆ* usw.

2. 16. Von den beiden *o*-Zeichen erscheint das Kürzezeichen *ṛ* (o) verhältnismäßig selten, und zwar in *ṛ* (*ao*), *ṛ* (*aou*), *ṛ* (*ou*),

sowie in den Wörtern 𐬨𐬀𐬎𐬌 (*mošū*) und 𐬨𐬀𐬎𐬌 (*cohū*); sonst steht überall 𐬀 (*ō*), das Längenzeichen. Daß dabei auf die Quantitätsbezeichnung kein Verlaß ist, weiß man seit langem. ANDREAS sieht also in 𐬀 (*ōi*) mit Recht *oi*, z. B. in 𐬀𐬀 (*tōi*), *dir* = ai. *te* *te*, 𐬀𐬀 (*yōi*), *welche* = ai. *ye* *yō*; 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 (*hušitōis*) = ai. *सुचिते*: *sukṣitōh*.

17. Die einem alten *u*-Diphthongen entsprechende Verbindung 𐬀𐬀 (*ao*) ersetzt ANDREAS durch *a^uu*; also z. B. 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 (*baodantō*) = ai. *बोधन्तः* *bōdhantah* erscheint bei ihm als *βa^uuđontō*.¹ An sich ist die Aussprache des Diphthongen mit *o* als zweitem Komponenten doch nicht minder wahrscheinlich als die mit *u* — es sei denn, daß der erste Komponent selber *o* wäre —, und ich sehe nicht, wie wir zu einer genauen Feststellung der Aussprache gelangen sollen. Doch messe ich diesem Punkt keinerlei Bedeutung bei.

18. Was die beiden in § 16 angeführten gäthischen Wörter *mošū* ‚bald‘ und *cohū* ‚gut‘ anlangt, so läßt sich allerdings das *o* des erstern, da es dem *o* von lat. *mox*, ir. *mos*^o entspricht, als Beweismittel für die Erhaltung der ursprachlichen *a*-Färbung heranziehen. Aber dem steht doch das *o* des andern Worts wieder entgegen, das sich sicher mit dem gallischen *cesu-* deckt; vgl. z. B. TOMASCHKE BB. 9. 93 ff., FICK, *Vgl. Wb.*⁴ 2. 277, HOLDER, *Altelt. Wortschatz* 3. 260. Wenn also ANDREAS *mošū* für seine Theorie verwerten will, so wird er die widersprechende Vokalisation von *cohū* erklären müssen. Die alte Lehre führt das *o* in beiden Wörtern auf die nämliche Ursache, den Einfluß des folgenden *u* zurück (*GlPhl.* 1 a. 173 unten²), und ich sehe einstweilen noch keine Veranlassung, sie aufzugeben, um so weniger, als man damit auch den dunklen Vokal in 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 (*gyōtūm*) ‚Leben‘ erklären kann, der auf altes *ē* (s. griech. *ζῆν*) zurückgeht; vgl. § 60.

19. Die Schreibung 𐬀𐬀 (*aoū*) ist in den gäthischen Texten nur in dem Wort für ‚prior, primus‘ belegt, 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 (*paouruγō*), das dem

¹ In zwei Wörtern hat ANDREAS *a* für 𐬀𐬀 ; s. dagegen § 75 f.

² Wo noch jAw. *paouruγō-* (= ai. *parvā-*) anzufügen ist. Zum Vokalismus vgl. jAw. *arvāda-* (= ai. *arvā-*).

aind. पूर्वः *pūrvā-h* etymologisch gleichsteht.¹ ANDREAS setzt, allerdings mit Vorbehalt, die „textliche“ Gestalt des iranischen Worts mit *pūrvō* (*pū[?]rvō*) an. Man kann zweifeln, welche Aussprache sich hinter der Schreibung *پُ* verbirgt, um so mehr, als sie mit *u* (*au*) und *ō* (*ou*) wechselt; s. *AirWb.* 874 ff. mit Note 1. Aber ANDREAS ist offenbar nicht etwa durch die Schreibung auf sein *pūrvō* gekommen, sondern durch seine Ansicht von der Vertretung des idg. *r̥* und *l̥* im Altiranischen. Das zeigt seine Wiedergabe von *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (*darəγan*) ‚lang‘, dem Gegenstück des aind. दीर्घम् *dirgham* durch *ḍaryan* (*ḍa[?]ryan*), Str. 11. Wird ja doch die fragliche Silbe in den beiden Wörtern recht verschieden geschrieben. ANDREAS steht also zu der Anschauung, daß die langen Liquidasonanten der Ursprache, die im Altindischen als *ir* (*dirgham*) und *ūr* (*pūrvān*) erscheinen, im Altawestischen überall durch *ur* vertreten waren. Da nun aber *𐬔𐬀* (*ərə*), womit das Awestische die kurzen Liquidasonanten fortsetzt, nach ANDREAS nichts anderes meint als *ur*, s. § 45, so erhalten wir allerdings für die Entwicklung der kurzen und langen Liquidasonanten vollkommene Gleichmäßigkeit; idg. *r̥*, *l̥* = urAw. *ur*, idg. *r*, *l* = urAw. *ūr*. Aber die Schönheit des Schlusses bildet keinen Beweis für die Richtigkeit der Voraussetzung. Wird sich ANDREAS etwa auf die Zusammenstellung gAw. *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* *porəndəhō* — ai. पूर्वः *pūrvāh* ‚voll‘ berufen? Allerdings, wenn man *t* = *u* setzt und von der Quantitätsbezeichnung absieht, so kann man das awestische Wort *pərvō* lesen, und man gewinnt, von der Annahme ausgehend, daß das aind. und das awest. Wort genau auf die nämliche Grundlage zurückführen, die Gleichung: idg. *l̥* (*r̥*) = gAw. *ur*. Besteht aber diese Annahme zu Recht? Müssen *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (*porəna-*) und पूर्वः *pūrvā-* einander vollkommen gleichgesetzt werden? Dafür vermisste ich vorerst noch den überzeugenden Beweis. Der Wechsel von kurzem und langem

¹ Sofern nicht Y. 30. 7 nach IF. 22. 110 f. *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (*paourvō*) = ai. पूर्वः *pūrvāh*, statt *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (*paourvō*) = ai. पूर्वः *pūrvāh* zu lesen ist. ANDREAS hat nicht darauf Rücksicht genommen. Die von ihm gegebene Übersetzung der Stelle, GGN. 1909. 48 kann ich jedenfalls nicht für richtig halten, da sie die Konjunktion *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (*paourvō*) ganz ausläßt und den schwachtonigen Genitiv *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (*ōi*) übersetzt, als ob es der haupttonige wäre.

Sonanten in der reduzierten Wurzelsilbe ist ja doch keine Seltenheit; vgl. dazu BRUGMANN, *Grundriß*² 1. 423, 481, 2 a. 256 und, für *ai*nd. *parvyd-* usw. insbesondere, BARTHOLOMAE, *IF.* 22. 106, 112f.

20. Die Adjektiva ‚erst‘ und ‚lang‘ sind auch in den altpersischen Inschriften bezeugt. Aber die Art ihrer Schreibung: $\overline{\text{𐎠𐎡𐎹}}$ - $\overline{\text{𐎠𐎡𐎹}}$ ($\text{P}^*\text{R}^*\text{UV}^*\text{IY}^*$) und $\overline{\text{𐎠𐎡𐎹}}$ - $\overline{\text{𐎠𐎡𐎹}}$ ($\text{D}^*\text{R}^*\text{G}^*$) ist ganz gewiß nicht dafür ins Treffen zu führen, daß das Uriranische in der ersten Silbe beider Wörter *ar* gehabt habe; der hinter dem Anlautskonsonanten gesprochene Sonant war sicher kein *u*, sonst würde er eben mit dem *u*-Zeichen dargestellt sein. Und die zugehörigen Wörter der mittel- und neuiranischen Dialekte, soweit sie mir bekannt sind, auch nicht. Für ‚lang‘ haben wir im Buch- und Turfanpahlavi *dary* (𐭠𐭣, DRG), und ebenso lautet das Wort im Kurdischen, Ossetischen und Pamirischen.

21. Auch sonst begegnet uns in den iranischen Dialekten gegenüber dem *ir* und *ar* des Altindischen in der Regel *ar* oder dessen Vertreter; so in: np. 𐭠𐭣 *kal* ‚kahl‘ — ai. अति|कूलः *āti|kūlah*; mpB. 𐭠𐭣, np. 𐭠𐭣 *parēr* ‚vorgestern‘ — ai. पूर्व० *pūvea*⁰; s. BARTHOLOMAE, *IF.* 22. 113; PDs. *vān* ‚Wolle‘ — ai. ऊर्णा *ūrṇa* (aus **cūr*⁰); *vān* ist für **varn*⁰ eingetreten; sbal. *gvarm* ‚Wolle‘, PDs. *varm* ‚Nebel‘ — ai. ऊर्मिः *ūrmīḥ* (aus **cūr*⁰); mpB. 𐭠𐭣, np. 𐭠𐭣 *arm* ‚Arm‘ — ai. ईर्मः *īrmāḥ*. Dagegen erscheint *ur* oder dessen Vertreter in: mpB. 𐭠𐭣 *pur*, mpT. PVR, np. 𐭠𐭣 *pur*, Yn. *pun*, sogd. PVRNY *purñ* ‚voll‘ — ai. पूर्णः *pūrṇāḥ*; mpB. 𐭠𐭣, mpT. VL *ul*, sogd. VRL (VRΔ) *urō*, tadsch. *ul* ‚hin auf‘ — ai. ऊर्ध्वम् *ardhvam*; s. BARTHOLOMAE, *Zum Air Wb.* 35, 143, SALEMANN, *Manich. Stud.* 1. 166, MAXN, *Täjlík-Mundarten* 56. Alle Wörter der beiden Gruppen sind auch im Awesta bezeugt, und zwar werden die der ersten Gruppe mit (i)𐭠𐭣 geschrieben; s. der Reihe nach zu 1: jAw. 𐭠𐭣𐭠𐭣𐭠𐭣 (kaurcahe), jAw. 𐭠𐭣𐭠𐭣 (paurva), jAw. 𐭠𐭣𐭠𐭣 (varona), jAw. 𐭠𐭣𐭠𐭣𐭠𐭣 (varomīš), jAw. 𐭠𐭣𐭠𐭣𐭠𐭣 (aromō⁰); dazu noch gAw. 𐭠𐭣𐭠𐭣𐭠𐭣 (darəgem), § 19; zu 2: gAw. 𐭠𐭣𐭠𐭣𐭠𐭣 (pərənduhō), jAw. 𐭠𐭣𐭠𐭣𐭠𐭣 ərədwa.

22. Dieses Zusammentreffen in der Verschiedenheit — für rein zufällig wird es doch niemand nehmen wollen. Nun kann freilich,

wer die richtige Überlieferung der awestischen Wörter gleichwohl leugnet, behaupten, ihre verschiedene Schreibung sei auf die sasanidischen Redaktoren oder Transkriptoren zurückzuführen, die die Wörter nach ihrer Aussprache gemodelt hätten. Aber überzeugen wird er doch nur dann, wenn er gleichzeitig klar stellt, wie denn das sasanidische Mittelpersisch und die übrigen Dialekte zu der Zweiheit *ar* und *ur* an Stelle der alten Einheit *ur* gekommen sind, und die Gründe aufzeigt, die es ausschließen, die Verschiedenheit für uriranisch anzusehen. Vorläufig halte ich daran fest, daß in gAw. 𐬔𐬀𐬭𐬀 (*darəgəm*) und 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 (*parəndəhō*) verschiedene Ablautstufen vorliegen, genau die selben wie in mpB. 𐭠𐭣 *dary* und 𐭠𐭣𐭥 *par(r)*.

23. Auslautendes 𐬀 (*ō*) kommt in Y. 30 25mal vor; von dem bei ANDREAS aus metrischen Gründen eingeschlossenen 𐬀𐬎𐬌 (*arō*) in Str. 10a sehe ich dabei ab, s. § 65; desgleichen von dem Wort 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬀 (*dragvō.dəbyō*, A. *δρυγνδβγῶ*), das nach Art der Komposita zerlegt ist; s. dazu § 91. 23mal umschreibt ANDREAS das schließende 𐬀 durch *ō*, je einmal durch *o* und *ō*, und zwar gibt er 𐬔𐬀𐬭𐬀 (*drūjō*) durch *drūzo*, Str. 10, 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬀 (*zastayō*) durch *zastayō*, Str. 8. In allen Fällen außer dem letzten¹ geht 𐬀 sicher auf idg. *-a^s* zurück; so z. B. in 𐬔𐬀𐬎𐬌 (*manō*, A. *monō*) = griech. *μέρος*, aind. *मनः* *mānah*, 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬀 (*baodantō*, A. *βαυδοντῶ*) = griech. *[φῑε]φτεος*, aind. *बोधन्तः* *bōdhantah*, usw. Auch dem 𐬀 von 𐬔𐬀𐬭𐬀 liegt idg. *-as* oder *-es* (des Gen. Sing.) zugrunde, s. oben § 5. Die Umschreibung durch *o* wird also wohl einem Druckversehen zur Last fallen. Die durch *ō* in *zastayō* sehe ich dagegen für gewollt an. Denn hier allein führt 𐬀 nicht auf *-a^s*, sondern auf *-aⁿ*; das Wort ist Lok. Du. und sein Ausgang entspricht dem lit. *[drē]ju*, aksl. *[dvo]ju*. Welches sind nun aber die Gründe, die ANDREAS bestimmt haben, die Auslautsformen von idg. *-a^s* und *-aⁿ* verschieden anzusetzen? Ist das jAw. 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬀𐬎𐬌𐬀𐬎𐬌𐬀

¹ Und allerdings auch den Akkusativen des Plurals; s. dazu unten § 87 Note. ANDREAS hält die Ausgänge des Nom. (*-es*) und Akk. Plur. (*-as*) nicht auseinander, obwohl er doch dem Zusammenfall von *e* und *o* im Iranischen widerspricht. S. unten § 89 Note.

(*zastayas-ča*) P. 28, die Sandhigestalt des Wortes vor *ča* „und“, richtig bezeugt, so wird dadurch vielmehr deren Zusammenfall erwiesen; s. ferner BARTHOLOMAE, *IF.* 10. 202. — Für den Kompositionsvokal $\frac{1}{2}$ ($\text{𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀} daēvō.zustā$, $\text{𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀} spentō.tamō$) gibt Y. 30 kein Beispiel, so daß ich nicht zu ersehen vermag, wie ihn ANDREAS beurteilt; vgl. dazu *GlPhil.* 1 a. 150. S. übrigens § 63.

24. Daß das awestische, insbesondere gäthische $\frac{1}{2}$ (*oi*, A. *oi*) in zahlreichen Wörtern in ganz auffälliger Weise zum griechischen *oi* stimmt, wird noch niemandem entgangen sein, der sich sprachwissenschaftlich mit dem Awesta beschäftigt hat. Man vergleiche aus den gäthischen Texten: 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀 (*yōi*, A. *yōi*) und andre Nom. Plur. mask. der Pronomina — griech. *oi*; 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀 (*mōi*, A. *mōi*) und andre enklitische Gen.-Dat. Sing. der ungeschlechtigen Pronomina — griech. *moi*; 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀 (*xšaθrōi*, A. *xšaθrōi*) und andere Lok. Sing. der *e/o*-Deklination — griech. *oi*χ_{oi}; 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀 (*jasōit*, A. *zusoit*) und andre Optativformen der *e/o*-Konjugation — griech. *φείσονται*; endlich 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀 (*vōistā*, A. **voista*)¹ „du weißt“, griech. *οἶσθα*. Ist in dem awestischen $\frac{1}{2}$ das unversehrte fortgeführte indogermanische *oi* zu erkennen und somit den Beweisstücken für die Erhaltung der indogermanischen Vokaltrias *a*, *e*, *o* im Altiranischen (s. § 1) zuzuzählen?

25. Um das wahrscheinlich zu machen, wäre zunächst zu zeigen, daß $\frac{1}{2}$ die normale Fortsetzung des idg. *oi* bildet, die überall dafür auftritt, außer wo besondere Bedingungen ein Abweichen von der Norm gerechtfertigt erscheinen lassen. Ist das so? — Abgesehen von den in § 24 angeführten Fällen läßt sich $\frac{1}{2}$ noch in den folgenden auf idg. *oi* beziehen: 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀 (*ēistōi*, A. **ēistōi*) und andre Gen. Sing. der *i*-Deklination — got. *anst/ais*; s. BRUGMANN, *Grundriss* 2 b. 156; 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀 (*vispōibyō*, A. **vispōiβyō*) und andre Dat.-Abl. Plur. und Du. der *e/o*-Deklination — got. *þai[m]*, griech. *τοῖσι*, nosk. *p]oi[zaδ]*; s. BRUGMANN, a. a. O. 371; 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀 (*ēikōitərəi*, A. **ēikōiturs*), 3. Plur. Perf. Akt. — griech. *ἐκὼιπασσι*; das Perfekt

¹ Das Fragezeichen vor dem Wort hinter A. (ANDREAS) besagt, daß das Wort bei ANDREAS selbst nicht vorkommt, die Umschreibung also von mir erschlossen ist. So überall.

hatte bei Wurzeln jeder Art — zunächst freilich nur im Sing. Akt. — o-Vokalismus in der Wurzelsilbe; s. übrigens BARTHOLOMAE, *GrPhil.* 1 u. 92; vovadain , vovide , A. *vovido*^o), Intensivformen — griech. $\pi\alpha\iota\psi\sigma\alpha\omega$.

26. Notwendig ist freilich diese Beziehung keineswegs bei allen Beispielen von § 24 und 25. Im letzten darf sie sogar als wenig wahrscheinlich bezeichnet werden, insofern das Auftreten von *oi* in der Reduplikationssilbe griechischer Intensiva offensichtlich mit dem von *v* in der Wurzelsilbe verknüpft ist, so daß es nahe liegt, innergriechische Vokalassimilation dafür anzunehmen; s. BRUGMANN, *Griech. Gramm.* 5 259. Auch wird man nicht ohne weiteres behaupten dürfen, daß das oi des Lok. Sing. und das oi des Gen. Sing. gerade idg. *oi* enthalten müßten; denn in beiden Ausgängen wechselte *oi* mit *ei*; neben griech. $\text{o}\acute{\iota}\text{zoi}$ steht $\text{o}\acute{\iota}\text{zai}$ und aosk. $\text{m}\acute{\alpha}\text{in}\acute{\eta}\text{k}\acute{\epsilon}\text{i}$ *terei* („auf gemeinsamem Grundstück“), neben got. *anstais* steht nosk. *asteis* („des Teils“); s. dazu BECK, *A Grammar of Oscan and Umbrian* 44.

27. Die gäthischen Wörter, in denen das mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit vorauszusetzende ursprachliche *oi* durch oi vertreten ist, bilden aber doch nur die eine Hälfte der ganzen Summe. Mit oi teilt sich in die Vertretung oi und, im Wortausgang, oi . Neben yoi (*yoi*) findet sich yoi („und welche“), neben toi („dir“) steht yoi („welcher dir“), neben xoi (*xoi* „in dem Reich“) sehen wir vostri („auf der Weide“) und marakači („und im Tod“), neben vosti („du weißt“) vosti („ich weiß“), usw. Nach ANDREAS lägen die Verhältnisse so: Wo der Vulgatatext oi bietet, hatte der arsakidische Text oi (VY), d. h. der erste Bestandteil des Kurzdiphthongen war in der Schrift zum Ausdruck gebracht, und zwar gemäß seiner dunklen Färbung durch das Waw-Zeichen. Wo dagegen der Vulgatatext oi oder (am Wortende) oi hat, da stand im arsakidischen bloß oi (Y), der kurze a-Vokal davor war wie gewöhnlich unbezeichnet geblieben. Also ist die durch die Schreibung $\text{oi} = \text{oi}$ verbürgte Aussprache *oi* im Urtext auch da einzusetzen, wo die Vulgata statt oi vielmehr oi und oi aufweist. So erhalten wir allerdings eine glatte Rechnung; aber man

vergesse dabei nicht, daß eine erhebliche Anzahl der darin auftretenden Posten gemacht ist. Auch wird sich ANDREAS der Erörterung der Frage nicht entziehen können, weshalb denn das 𐬀 der Vulgata in bestimmter Stellung ausnahmslos oder doch vorzugsweise erscheint; vgl. BARTHOLOMAE, *Die Gāthās* 79f., *GLrPhil.* 1a, 172, § 297. 1, Anm. und 178, § 303. 2.

28. Wenn 𐬀 𐬀 *oi* als Beweisstück für das Fortleben der alten Vokaltrias *a, e, o* im Iranischen gelten soll, so muß weiter gezeigt werden, daß es da nicht geschrieben wurde, wo die Ursprache einen der andern kurzen *i*-Diphthonge hatte, also *ei* oder *ai*. Mindestens doch für einen der beiden Diphthonge müßte eine abweichende Vertretung nachgewiesen werden. Andernfalls, wenn beide, *ei* und *ai*, geradeso vertreten sind wie *oi*, kann man alsdann den gemeinsamen Vertreter *oi* der drei Diphthonge *ai, ei, oi* als Zeugen für die Erhaltung der Vokaltrias *a, e, o* namhaft machen?

29. Ich habe schon oben § 26 betont, daß es an sich keineswegs notwendig ist, für das 𐬀 jedes der in § 24f. angeführten gäthischen Wörter ein ursprachliches *oi* voranzusetzen. Aber es ist wenigstens möglich. Bei andern Wörtern mit 𐬀 ist jedoch diese Möglichkeit nicht gegeben. Ich verzeichne die folgenden: 1. 𐬀𐬀𐬀𐬀 (𐬀𐬀𐬀𐬀), *tua*, Nom. Sing. fem. des Possessivpronomens, — aorsk. *p]ai*, lat. *qu]ae*; vgl. BRUGMANN, *Grundriß*² 2 b. 356; 2. 𐬀𐬀𐬀𐬀 (𐬀𐬀𐬀𐬀), 𐬀𐬀𐬀𐬀 (𐬀𐬀𐬀𐬀) und andre Dat. Sing. der Nominaldeklinations; das in 𐬀𐬀𐬀𐬀 enthaltene ursprachliche Kasusuffix setzen die meisten mit *-ai*, einige wenige mit *-ei* an; daß es *-oi* gewesen sei, hat bisher noch niemand behauptet; s. BRUGMANN, *a. n. O.* 167; 3. 𐬀𐬀𐬀𐬀 (𐬀𐬀𐬀𐬀), 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 (𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀), 𐬀𐬀𐬀𐬀 (𐬀𐬀𐬀𐬀) und andre dativische Infinitive; s. BRUGMANN, *Grundriß*² 2 a. 142, 322 zu griech. *ἐνέχαι, δοῦναι* usw.; 4. 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 (𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀), 2. Sing. Konj. Med. mit der Präsensendung idg. *-sai*, — griech. *δύνασαι*; 5. 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 (𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀), 1. Sing. Präs. Med., 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 (𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀), 3. Sing. Perf. Med. und andere Verbalformen gleicher Art; sie endeten ursprachlich auf *-ai*; s. BRUGMANN, *Griech. Gram.*² 353, 355; 6. 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 (𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀), 3. Sing. Prät. Akt. des Intensivums zu griech. *δείκνυμι*, aorsk. *deicaus*; griech. *ἔρεχον* (BRUGMANN, *a. n. O.* 282) und

deiðexto (ebd. 291) sowie die entsprechenden Präsensbildungen mit leichter Reduplikation: griech. *ειῑμι*, *ἔειμι* usw. weisen darauf hin, daß die Wurzelsilbe solcher Formen den Vokalismus der Grundstufe hatte, also bei *e*-Wurzeln eben *e*; sonach würde als idg. Vorform **daideikt* zu gelten haben; 7. *ἔειμι* (*deiṣi*), Infinitiv des nämlichen Verbs, — griech. *δειῖαι*, zu dem es sich verhält wie lat. *dare* zu *dari*; s. BARTHOLOMAE, *IF.* 2. 284; — *ἔειμι* (*deiṣa*), 2. Sing. Aor. Med. (in imperativischem Sinn) zum selben Verbum; *AirWb.* 672f.; im Griechischen entspräche genau **deiṣo*, das wäre eine Bildung wie *ἔξω* 'leg dich', vgl. die 3. Sing. Prät. *ἔδειξας* — *ἔῄξας*; 8. *यैदिम* (*yōiðma*), 1. Plur. Perf. Akt. zu aind. *यतति* *yātati*, s. v. a. *येतिम* *yetimā*; auf idg. **ieitme* zurückführend, worin die Reduplikationssilbe *je* mit der Nullform der Wurzelsilbe *it* verschweißt ist; 9. *नैत* (*nōit*) 'nicht', nach der gangbaren Etymologie auf idg. **neid* beruhend, einer Verbindung von **ne* mit **id*; 10. *स्ते* (*stōi*), lokativischer Infinitiv, nach BRUGMANN, *Grundriß* 2 b. 182 aus idg. **stei*; 11. *देवैर*, *वैर*, *वैर* (*deiṣam*, *deiṣ*, *deiṣt*), 1., 2., 3. Sing. Prät. Akt.; *AirWb.* 429f.; *देवैर*, *वैर* (*deiṣat*, *deiṣaitē*), 3. Sing. Prät. Akt. und 3. Sing. Konj. Med.; *AirWb.* 428; *मैर*, *वैर* (*mōist*, *mōiṣat*), 3. Sing. Prät. und 3. Sing. Konj. Akt.; *AirWb.* 1105f.: alles Formen aus dem Wurzelpräsens (ind. 2. Klasse), dessen Vollstamm mit dem Vokal der Grundstufe versehen war; führen sie auf *e*-Wurzeln zurück, was an sich das wahrscheinlichste ist, so beruht ihr *ḗ* auf idg. *ei*; *o*-Wurzeln sind ja doch jedenfalls ganz selten.

30. Ich begnüge mich mit der Aufführung dieser Beispiele; sie wird hinreichen, um zu erweisen, daß dem gäthischen *ḗ* der Vulgata nicht bloß idg. *oi*, sondern ebensowohl *ei* und *ai* zugrunde liegt. Richtig ist, daß unter den mit *ḗ* bezeugten Wörtern jene, deren *ḗ* auf altes *oi* geht, weitaus die Mehrheit bilden. Das hängt aber mit dem massenweisen Vorkommen der einsilbigen Pronominalformen zusammen, der *यै* (*yōi*), *तै* (*tōi*), *कै* (*kōi*), Nom. Plur. mask., und *मै* (*mōi*), *तै* (*tōi*), *है* (*hōi*), Gen.-Dat. Sing.; diese sind etwa dreimal so häufig bezeugt als alle andern Wörter mit *ḗ* zusammen; in einsilbigen Wörtern jedoch erscheint der Diphthong

regelmäßig in der Gestalt 𐬀 , auch wenn er auf idg. *ai* beruht, wie im dativischen Infinitiv 𐬀𐬌𐬎 *pōi*, oder auf *ei*, wie im lokativischen Infinitiv 𐬀𐬌𐬎 *stōi*, s. § 29. Rechnet man statt nach Einzelwörtern vielmehr nach Wortgruppen, so kommen die Belege für 𐬀 aus idg. *oi* gegenüber denen für 𐬀 aus *ai* und *ei* in die Minderheit.

31. Nach ANDREAS' Ansicht über den Wert der Vulgataschreibungen 𐬀 (*ao*) und — am Wortende — 𐬀 (*e*), die sich mit 𐬀 in die Vertretung von idg. *ai*, *ei*, *oi* teilen,¹ würde man 𐬀 (*oi*, A. *oi*) als gemeinsamen Fortsetzer aller drei Diphthonge nehmen können; s. § 27. ANDREAS tut das nicht, sondern gibt eine größere Anzahl von 𐬀 und 𐬀 der Vulgata durch *a'i*, worin *a'* einen Vokal bezeichnet, über dessen Qualität wir noch nichts aussagen wollen² (S. 43). Aber die Grundsätze, nach denen sich ANDREAS gerichtet hat, sind mir nicht deutlich geworden.

32. Wortschließendes 𐬀 der Vulgata wird von ANDREAS in folgenden Fällen durch *oi* umschrieben: 1. 𐬀𐬌𐬎 (*sastē*) — A. *sustoi*; 2. 𐬀𐬌𐬎 (*viduše*) — *vidušoi*; 3. 𐬀𐬌𐬎 (*ašāunē*) — *urtā'noī*; 4. 𐬀𐬌𐬎 (*tanuyē*) — *tonu'voi*; dagegen durch *a'i* in: 5. 𐬀𐬌𐬎 (*eastē*) — *va'sta'a'i*; 6. 𐬀𐬌𐬎 (*yaojantē*) — *ya'užonta'a'i*; 7. 𐬀𐬌𐬎 (*dazdē*) — *da'zda'a'i*. Für an- oder inlautendes 𐬀 gibt ANDREAS *oi* in: 8. 𐬀𐬌𐬎 (*yačēā*) — *yoi-ā'a'*; 9. 𐬀𐬌𐬎 (*daēcāčīnā*) — *doi'vā'-čīnā'a'*; dagegen *a'i* in: 10. 𐬀𐬌𐬎 (*ačibjō*) — *a'čibjō*; 11. 𐬀𐬌𐬎 (*ašnawhām*) — *a'šnanhōm*; 12. 𐬀𐬌𐬎 (*aššām*) — *a'ššōm*; 13. 𐬀𐬌𐬎 (*aššēmēm*) — *a'ššēmēm*; 14. 𐬀𐬌𐬎 (*arānuatā*) — *a'va'ina'a'ta'*; 15. 𐬀𐬌𐬎 (*kaēnā*) — *ka'ina'a'*; 16. 𐬀𐬌𐬎 (*jasaētēm*) — *žui'a'itōm*³. [Zur Umschreibung von 𐬀𐬌𐬎 (*paouruγē*) durch *pū(?)ruiγō* s. unten § 37.]

33. Von diesen Wörtern enthält Nu. 8, Nom. Plur. mask. des Pronomens, sicher idg. *oi*; Nu. 1, Lok. Sing. der *e/o*-Deklination, kann idg. *oi* enthalten; s. § 26. Aber Nu. 2, 3 und 4 sind doch Dat. Sing. mit dem idg. Ausgang *-ai* (s. § 29), und das in Nu. 9 vorliegende idg. Wort ist doch gewiß mit **deiyo-* anzusetzen, s. aostk. *dēvai*

¹ Einmal wird auch wortschließendes 𐬀 mit dem Diphthong (*oi*) wiedergegeben (*coindā'ta'oi* [Str. 8] gegenüber 𐬀𐬌𐬎 der Vulgata).

² Zum Langvokal s. § 44, zum s. § 22.

(FICK, *Vgl. Wb.*⁴ 3. 162). Nun kann sich ja ANDREAS allerdings für die Dat. Sing. auf *mazōi* usw. (§ 29) berufen und für sein *doivā*² auf das jAw. 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕, 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 (*vidōyūm*) neben 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕, 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 (*daēn*). Ist dann aber nicht eben zu folgern, daß alle idg. Kurzvokale mit *i* in *oi* zusammengefloßen sind, daß also die sämtlichen 𐭌 und wort-schließenden 𐭌¹ nichts anderes meinen als 𐭌?

34. Ich bin auf die Beleuchtung der Pfade begierig, die ANDREAS zu seinen Ergebnissen und zu seinen Zweifeln geführt haben, und lege ein paar Fragen vor, auf die mich meine Neugier gebracht hat.

1. Das dem griechischen *ai* im Ausgang der 3. Sing. und Plur. Med. entsprechende 𐭌 gibt ANDREAS mit *a²i*, z. B. griech. *ἐπι-εσται* — gAw. *va²ata²i* (§ 32, Nu. 5). Aber gegenüber dem *ai* der 2. Sing. Med.: *ἔσται*, *ῥέσται* ist 𐭌 bezeugt in 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕 (*rāu²haphōi*, A. *rān²ha²uhoi*). Soll das 𐭌 in diesem besondern Fall für falsch überliefert oder soll die Gleichheit der ausgehenden Diphthonge von griech. *ῥέσται*, *ῥέσεται*, *ῥέσονται* für unursprünglich gelten? 2. Der aind. Verbalausgang *-ethe* der 2. Du. Präs. Med. erscheint im jüngern Awesta als 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 (*-ōi²ṣe*),³ giltig freilich für die 3. Du.: ai. चरेथे *cārethe*

¹ Allenfalls auch wortschließendes 𐭌 (i); s. § 31 Note.

² Nach ANDREAS wäre es gestattet, in der als 3. Pers. Du. gebrauchten Verbalform 𐭌𐭕𐭕𐭕 (*ōi²*) für *ōi*, mit *t*, zu nehmen, also die Form herzustellen, die der aind. 3. Pers. Du. चरेते *cārete* genau entspricht, da für 𐭌 (i) und 𐭌 (ṣ) des sassanidischen Texts im arsakidischen nur ein Zeichen (𐭌) vorhanden war. Vgl. *Verhandlungen* 106, wo ANDREAS schreibt: 'Man vorgegenwärtige sich in zweifelhaften Fällen stets, welcher Buchstabe im Urtext gestanden hat, und versuche, lediglich auf Grund sprachgeschichtlicher Erwägungen, seinen Lautwert zu bestimmen'. In der Tat ist auf Grund solcher Erwägungen GGN. 1909. 42 ff. mehrfach überliefertes 𐭌 (ṣ) und 𐭌 (i) durch *t* und *ṣ* ersetzt: *𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕* (Str. 1), *𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕* (Str. 2), *𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕* (Str. 9), *𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕* (Str. 11), *𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕* (𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕 *ōdust²*, in der Überschrift).⁴ Und schon früher, *Verhandlungen* 104 hat ANDREAS gelehrt, daß in *cāman*, *cāmya*, was = skr. *cāman*, *cāmya* fälschlich 𐭌 (h) anstatt 𐭌 (x) transkribiert worden sei. Das letzte Beispiel mahnt zur Zurückhaltung und Vorsicht, indem es uns zeigt, wie man mit Korrekturen des Vulgatatexts, die lediglich auf Grund sprachgeschichtlicher Erwägungen vorgenommen sind, fehlgreifen kann. Die inzwischen aus den Turfantexten bekannt gewordenen mpT. Wörter PDVHN *padvahan* PYVHYŠN *payvahišn* usw., sowie VHM

⁴ ANDREAS ist also der Ansicht, daß voriranisches *t* vor Konsonanz im Altavestischen in jeder Stellung durch die Spirans vertreten sei, auch nach

entstanden sein und einen andern etymologischen Wert besitzen als der in der gleichen Form des Präteritums? Oder ist die Schreibung mit 𐬵 , wie sie uns im jüngern Awesta begegnet, wiederum für falsch anzusehen? Und, wenn ja, woran ist das zu erkennen?

3. 35. Von den beiden im *GIrPhil.* mit ϵ , $\bar{\epsilon}$ umschriebenen Zeichen 𐬵 , 𐬶 der Vulgata findet sich das erstere nur inlautend hinter 𐬀 und 𐬶 (y), das letztere hinter 𐬀 (a) sowie im Wortausgang. Über schließendes 𐬵 ($-hē$) s. § 63.

36. Wie ANDREAS die Schreibung 𐬵 (ae) in den Fällen beurteilt, da sie einen Diphthong zum Ausdruck zu bringen hat, ist bereits in § 27—31 auseinandergesetzt. Vor schließendem 𐬀 wird 𐬵 bekanntlich statt 𐬀𐬵 ($ayā$) geschrieben, daher ANDREAS z. B. 𐬵𐬀𐬵 ($vaēm$) folgerichtig durch $ca'yom$ wiedergibt; s. § 42 ff.

37. Wie er über das wortschließende 𐬵 ($\bar{\epsilon}$) denkt, ergibt sich aus § 32. Nur in einem Fall nimmt er 𐬵 als Bezeichnung eines einfachen Vokals; 𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵 ($paouruyē$) in Strophe 3 gibt er mit $pū(?)r-vīyō$ wieder, das er für den Nom.-Akk. Du. mask. ansieht und auf 𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵 ($mainyā$, A. $monyā$) bezieht; vgl. § 38 ff. über 𐬵 (ϵ). Er kommt somit auf die alte Fassung des Worts zurück, die z. B. JUSTI, *Handbuch* 182 vertreten hat. Aber die Stelle Y. 44. 19, wo das ebenso geschriebene Wort Nom. Sing. Fem. ist, wie das parallele 𐬵𐬀𐬵 ($apmā$) der folgenden Zeile — s. oben, § 29, Nu. 1 —, also doch nicht ayō gelesen werden kann,¹ ist dieser Fassung gewiß nicht günstig. Übrigens ist JUSTI selber schließlich von ihr abgegangen; s. *IFAnz.* 17. 129, wo er im Anfang (der Schöpfung) die beiden Geister² übersetzt. S. auch GELDNER in BERTHOLET'S *Religionsgesch. Lesebuch*, 324 (zu Y. 30. 3 und 45. 2). Vgl. § 61.

38. 𐬵 (ϵ) ist in Y. 30 nur zweimal bezeugt, und zwar beide Male hinter dem Anlauts- y , 𐬵𐬀 in 𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵 ($yesuyā$) und in 𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵 ($yečā$), die im „Urtext“ als $yosniyā$ und $yō-čā$ erscheinen. Zum

¹ Will man das Wort als Nom. Sing. fem. nicht gelten lassen, so muß man es als adverbialen Lok. Sing. neutr. nehmen. Jedenfalls kann es keine auf idg. $\bar{\epsilon}$ endende Kasusform darstellen. Vgl. § 39 Note.

erstern Wort vergleiche man auch „Josno 30“ in der Überschrift des ANDREASSCHEN Aufsatzes. Daß das idg. Wort, das dem ai. यज्ञ: *yaj-ñāh*, gAw. *yaŋno* (*yašnō*) „göttliche Verehrung“ zugrunde liegt, in der ersten Silbe mit *o* vokalisiert war, halte ich für möglich. Die beliebte Gleichstellung mit griech. *ἄγρός* „göttlich verehrt“ ist ja dann freilich aufzugeben; da jedoch die Bedeutungen der Wörter ohnehin nicht zusammenstimmen, würde man sich dazu verstehen können. Allein bedenklich machen die zugehörigen jAw. Wörter *yaŋno* (*yešti*), Infinitiv, *yaŋmno* (*yezimno*), Partizip, und *yaŋmno* (*fragezyāt*), 3. Sing., die alle das selbe *o* aufzeigen, wegen dessen ANDREAS *yosno*¹ gelesen wissen will.² Für das Substantiv ließe sich ja *o*-Ablaut ansetzen,³ aber in den letzten Wörtern, wie soll man darin das *o* erklären gegenüber dem *a* von griech. *ἔζονα*, *ἔζιος* usw.?

39. Über *yō-ča*, womit *yaŋno* wiedergegeben ist, habe ich mir kein klares Bild machen können. ANDREAS übersetzt die Schlußzeile von Strophe 1, die er so umschreibt: *humōnzōrā² urtā² yō-ča² yō ra²uōōšis da²raa²tā² vrā²za²*, in folgender Weise: „sowie die mit dem sehr weisen Recht verbundenen Freunden, die mit ihrem Licht herrlich anzusehau sind“. Danach mußte doch *yō* in *yō-ča* Nom.-Akk. Plur. neutr. sein, s. v. a. ai. या(नि) *yā(ni)*. Die selbe Form wäre auch im folgenden *yō* enthalten, das von ANDREAS für *ya* (*yā*) eingestellt wird. Warum aber sind dann die syntaktisch gleichstehenden letzten beiden Wörter der Zeile nicht auch mit dem Ausgang *ō* angesetzt, und warum nicht auch das *ya* (*yā*) in der ersten Zeile der Strophe? ANDREAS kann sich ja freilich darauf berufen, daß die awestischen Akk. Plur. neutr. der *o*-Deklination nicht nur auf *-ō* (*ā*), sondern auch auf *-ā* (*ā*) ausgehen (*GIRPhil.* 1a. 133, 233). Ersteres ist ihm im allgemeinen *ā*², letzteres *ō*, und dieses selbe *ō* sieht er auch in der Schreibung *yaŋno* (*yōō*) = *yō-ča*. Gut. Ich will diese Doppelheit der Kasusbildung auch für die Gāthās zugestehen. Aber das geht doch nicht an, daß man beim gleichen Wort und bei gleicher Über-

¹ Statt *yaŋno* (*yezim*) Y. 31, 8 ist *yaŋno* (*yaŋna*) zu lesen, s. *AirWb.* 1280.

² Der selbe Vokal ist selbstverständlich in dem daraus abgeleiteten *jo*-Adjektivum (ai. *yajñīyaś*) enthalten.

lieferung (=ro) der Vulgata beliebig einmal diesen und einmal jenen urtextlichen Ausgang ansetzt, *yā*¹ und *yō*.¹ Vgl. § 61.

40. Wie steht es nun aber mit den übrigen *o* gäthischer Wörter hinter *ro* und *o*? Sollen sie auch alle *o* oder *ō* zur Darstellung bringen? Mit dem, was ANDREAS, *Verhandlungen* 101 über *ro* und *o* schreibt, vermag ich ohne Kommentar nicht zurechtzukommen. Das *ro* von *𐭪𐭭𐭮𐭭* (*yesuō*) = ai. *यज्ञे* *yajñe* erledigt sich nach dem in § 38 Gesagten. Sicher einem idg. *o* entspricht das *ro* von *𐭪𐭭𐭮𐭭* (*yestō*) = ai. *यस्ते* *yāste* 'welcher dir' — griech. *ὅς τοι* —, wahrscheinlich das von *𐭪𐭭𐭮𐭭* (*yezi*), relative Konjunktion. Der Genitivausgang *𐭪𐭭𐭮𐭭* (*-chyā*) in *𐭪𐭭𐭮𐭭𐭭𐭭* (*gayehyā*) usw. geht gewiß auf idg. *-osio* = griech. *-οιο*.² Der Ausgang der 3. Plur. Akt. thematischer Präsensien *𐭪𐭭𐭮𐭭* (*-einti*) in *𐭪𐭭𐭮𐭭𐭭𐭭𐭭𐭭* (*urūpayeinti*) usw. beruht auf idg. *-onti* = griech. *-οντι* (in dor. *φέροντι*). Der Thema'vokal *o* ist ebenso in der Partizipialform *𐭪𐭭𐭮𐭭𐭭𐭭* (*zbayantō*) enthalten. Ich will auch zugestehen, daß er sich in dem *ro* der Infinitive *𐭪𐭭𐭮𐭭𐭭𐭭𐭭𐭭* (*vorozyeidyāi*), *𐭪𐭭𐭮𐭭𐭭𐭭𐭭𐭭* (*rāsayehē*) und *𐭪𐭭𐭮𐭭𐭭𐭭𐭭𐭭𐭭* (*erāvahyeiti*) fortsetzt, obwohl hier der Stammbaum nicht ganz so einfach aufzustellen ist. Die idg. Grundlage von *𐭪𐭭𐭮𐭭* (*ayenō*), 1. Sing. Konj. Akt., wird **e/ō* gewesen sein. Die Qualität der in dem *ro* von *𐭪𐭭𐭮𐭭𐭭𐭭* (*iḍyejō*), *𐭪𐭭𐭮𐭭𐭭𐭭* (*āyesō*), *𐭪𐭭𐭮𐭭𐭭𐭭* (*yeziri*) steckenden idg. *a*-Vokale ist nicht zu ermitteln, da verwandte Wörter in den westlichen Sprachen fehlen; s. *Air Wb.* 799, 1280, 1288 f.³

41. Aber der Rest der gäthischen Wörter mit *ro* scheint mir der Annahme, daß dieser Vokal etymologisch mit *o* (oder *ō*) zu bewerten sei, sehr erhebliche Schwierigkeiten zu bereiten. Die idg. Vorformen der 2. und 3. Sing. Präs. Akt. und Med. *𐭪𐭭𐭮𐭭𐭭𐭭𐭭𐭭* (*xāyehi*) =

¹ Ich habe *𐭪𐭭𐭮𐭭* zu Y. 30. 1 und zu Y. 51. 2 als Nom. Sing. Fem. genommen, s. *Air Wb.* 1213 m. und 1217 m.; s. dazu § 37 Note. *ro* könnte allenfalls auch für den *i*-Diphthong stehen; dann wäre das Wort allem **iai-ge* gleichzusetzen.

² S. aber § 94 am Ende, wonach ANDREAS den Genitivausgang mit *-o^hyo* (nicht *-ohyo*) wiedergibt. Ebenso setzt er in den relativen Konjunktionen *o^h* (*ya^hti*, *ya^hḍe^ho*, *ya^hḍra^ho*), nicht *a*.

³ BRUGMANN'S Verknüpfung des ersten der drei Wörter mit griech. *αἰῶνας* — auch bei PRELLWITZ, *EtWbGriechSpr.* 407 — begegnet semasiologischen Bedenken. Hat BRUGMANN recht, so geht das gäw. Wort auf idg. **tijos* zurück, mit *a*.

den beiden 3. Du. Prät. Med. अस्रवाम (*asrvātam*) = *a'sruvā'tōm* und असायाम (*asāyātam*) = *āsa'itōm*, ferner im Gen. Plur. अक्षरपाम (*kāhr-pām*) = *karpām* und im Akk. Plur. mask. अपरोमानम् (*parosmanōng*) = *parsomnāh*. In allen übrigen Fällen ist *i* und *ī* durch *o* gegeben.

43. Daß in den Gen. Plur. der *a*-Vokal vor dem schließenden *m* lang war, bedarf keines besonderen Beweises; wegen der Qualität s. unten § 51 ff. Weniger sicher ist der Längenansatz für den Akk. Plur. mask. der *o*-Deklination; denn fest steht die Länge doch nur für das Altindische: तान् *tān* — kret. *tōrs*, got. *þans*. Aber die Schreibung mit अङ्ग (*-ang* und, im jüngern Awesta, अङ्ग (*-a*) steht ANDREAS' Annahme jedenfalls nicht entgegen.

44. Anders bei den beiden Dualformen. Auch hier ist die Bestimmung ihres Schlußvokals als Länge allein auf die entsprechenden eind. Formen gestützt, die allerdings auf *-ām* ausgehen, s. अक्षपेताम् *akṣpetām* und अनुषाताम् *anūṣātām* im RV. Reicht die Stütze aus? Das steht doch unzweifelhaft fest, daß für den langen *a*-Vokal vor wort-schließendem अ (*m*) normalerweise अ (*a*) geschrieben wird; man denke an die zahlreichen Gen. Plur. aller Deklinationsklassen, an die Akk. Sing. der fem. *a*-Stämme usw. Davon wird sonst nur in der Richtung abgewichen, daß das अ vor अ durch इ (also *-qm* durch *-īm*) ersetzt wird. Aber die Fälle sind sehr selten, und bei keinem der Wörter ist अ (*-am*) ausschließlich bezeugt, immer kommt daneben auch अ (*-qm*) vor. Von der Regel und von ihrer Ausnahme zugleich würden sich die 'Transkriptoren' bei jener Dualform entfernt haben, indem sie hier अ , nicht अ , und immer अ schrieben, womit sie sonst einen kurzen Vokal mit *m* zur Darstellung brachten. Muß man, allein der indischen Formen wegen, sich darüber hinwegsetzen, darf man es? ANDREAS ist ja freilich, da er es für erlaubt hält, überliefertes अ (*t*) und अ (*ṣ*) beliebig durch ṣ und *t* zu ersetzen (§ 34 Note), in der Lage, einige der zwischen Veda und Awesta bestehenden Verschiedenheiten in den verbalen Dualausgängen zu beseitigen. Jedoch nicht alle. Eben darum braucht aber auch अस्रवाम (*-aśvātam*) dem eind. अस्रवाम (*-etām*) nicht völlig gleichzustehen. Die nämliche Differenz begegnet uns bei den entsprechenden Aktivformen, ai. गच्छताम् *gacchatām* —

jAw. 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎 (*jasatam*): Vielleicht liegt in beiden Sprachen Ausgleichung der Ausgänge vor, und zwar in entgegengesetztem Sinn.

45. In der Schreibung 𐬔𐬀 (*arə*) sieht ANDREAS den Ausdruck von *ur*; desgleichen in der Schreibung 𐬔𐬀𐬭𐬀 (*ahr*): 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎 (*kahrpəm*) = *karpəm*; dem *ə* (*h*) darin mißt er, wie es scheint, keinerlei Bedeutung bei; darauf einzugehen unterlasse ich. — Man kann sich für die Wiedergabe von 𐬔𐬀 durch *ur* auf 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀 (*hakurenəm*) berufen, anderseits gegen sie auf 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀 (*mōrendat*). Die Voraussetzung eines *r* scheint mir für das 𐬔𐬀 des ersten Worts möglich, für das 𐬔𐬀 des zweiten sicher. — Daß die Umschreibung *ur* für alle Wörter zutreffend sei, möchte ich bestreiten. Wenn das Awestische für altes *r* in jeder Stellung hätte *ur* eintreten lassen, so würde es ganz für sich stehen. Ich wenigstens kenne keinen jüngern iranischen Dialekt, darin das *r* in so ausgesprochen einheitlicher Weise vertreten wäre. Man vergleiche *ZumAirWb.* 29 ff., wo ich die Belege des *r* für das Turfanpahlavi zusammengestellt habe. Es wechseln hier YR und VR je nach den Nachbarlauten; gegenüber dem aind. हृद् *hṛdā* ‚mit dem Herzen‘ finden wir ZYRD *zird* ‚Herz‘, gegenüber dem aind. पृच्छति *prच्छati* ‚er fragt‘ finden wir jedoch PVRSYD *pursid* ‚gefragt‘. Und was für das Turfanpahlavi auf Grund seiner lautgetreuen Darstellung der Wörter feststeht, das gilt im ganzen auch für die übrigen mittel- und neuiranischen Dialekte. Das Altpersische aber steht dem wenigstens nicht entgegen. Das *u* von 𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀 *akunavam* hängt allerdings mit dem *r* von ai. अकृण्वन् *akṛṇvam* eng zusammen und weist auf *u*-Färbung ebenso wie npers. کُنَد *kunad* usw. Aber in allen andern Fällen bleibt die Färbung des *a* aus dem *r* entwickelten Vokals ohne besondere Bezeichnung. Lautet er an, so steht das *a*-Zeichen, während er im Inlaut durch das *a*-haltige Konsonantenzeichen mit ausgedrückt wird. Wäre er *u* gewesen, so würde man eben das *u*-Zeichen oder die *u*-haltigen Konsonantenzeichen dafür erwarten dürfen. Vgl. dazu, was ich schon *Ar. Forsch.* 2. 68 Note (1885) habe drucken lassen, sowie HÜBSCHMANN, *Pers. Stud.* 149.

45. Nach ANDREAS besagt 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀 ‚er fragte‘ **pursat* und ebenso 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀 ‚mit dem Herzen‘ **zurda*. Dort stimmt die Vokalisation der ersten

Silbe mit der von mpT. *pursid*, ap. پرسید *pursid* 'gefragt' überein, hier steht sie zu der von mpT. *sird*, ap. دل *dil* im Widerspruch. Sind wir gehalten, diese Verschiedenheit als eine feststehende hinzunehmen? Die Darstellung des Vokals geschieht im Awesta überall oder so gut wie überall (s. § 45) durch den Buchstaben *ε*. Muß denn damit ein Vokal ausgedrückt sein, der gerade am Endpunkt der Vokalreihe *i* — *a* — *u* steht? Warum soll *ε* just in der Stellung vor ¹ den Vokal *u* meinen, während es sonst fast durchweg einen zwischen *a* und *u* stehenden Vokal bezeichnet? Ich halte das nicht für erweislich und nicht für wahrscheinlich, sondern bleibe bei der Meinung stehen, daß wir in dem *ε* das Zeichen für einen 'Vermittelungsvokal' (nach WINTERERS Terminologie), etwa *ö*, zu erkennen haben, einen Vokal, der unter der Einwirkung der Nachbarlaute leicht ausgesprochene *i*- oder *u*-Färbung erhalten konnte.¹ S. noch § 84.

47. Die Ansicht, daß das *ε* in 𐬥𐬀𐬭𐬀 (*dragēd*) usw. etymologisch gleichwertig ist mit dem *u* von 𐬥𐬀𐬭𐬀 (*druxš*), vertrete ich seit 30 Jahren; s. zuletzt *Zum Air Wb.* 176. Doch hat jedenfalls die absonderliche Schreibung eine besondere Ursache (*GrPhil.* 1 a. 155, Nu. 10) und kann nicht als Beweis dafür verwendet werden, daß *ε* beliebig als Zeichen für *u* gebraucht werden konnte. — Wegen der Umschreibung von 𐬥𐬀𐬭𐬀 durch *unūti* und von 𐬥𐬀𐬭𐬀 durch *axunō* s. unten § 87 ff.

48. In allen andern, außer den in §§ 42—47 besonders aufgeführten Wörtern, also weitaus in der Mehrzahl aller Fälle, umschreibt ANDREAS *ε* oder auch *ε* durch *o*. Es sind: 1. 𐬥𐬀𐬭𐬀 (*raoēšbīs*) = *ra^uu-čōšīs*; 2. 𐬥𐬀𐬭𐬀 (*gōuš.āiš*) = *γoušāⁱš* und 𐬥𐬀𐬭𐬀 (*rauhēuš*) = *vonhouš*; zweimal; 3. 𐬥𐬀𐬭𐬀 (*xīnaōšən*) = *xīna^uušən*; 𐬥𐬀𐬭𐬀 (*sponišō*) = *sponišō*, 𐬥𐬀 (*hōm*) = *hom*, 𐬥𐬀𐬭𐬀 (*ahurəm*) = *a^uhurom*

¹ So begreift sich auch leicht der Wechsel zwischen *i* und *ε* (*i*) in der Stellung zwischen Palatal und Nasal, z. B. 𐬥𐬀𐬭𐬀 (*hačimō*) neben 𐬥𐬀𐬭𐬀 (*hačimō*) u. a. m. In *Verhandlungen* 102 hatte ANDREAS dazu bemerkt: 'Hinter Palatalen ist *ε* in einigen Fällen die mater lectionis für *e*, und zwar ein indogermanisches *e*, das in einem Ablautsverhältnis zu *o* steht, z. B. in *eiend* — *ekondo* u. a.' Davon ist er anscheinend wieder abgekommen; denn die Partikel 𐬥𐬀𐬭𐬀 (*čīna*) Str. 6 (= ai. 𐬥𐬀𐬭𐬀 *emā*, idg. **genā*) wird mit *čīnō*, nicht *čēnō*, gegeben, wie man doch nach dem angeführten Satz hätte erwarten müssen.

und alle übrigen Wörter mit *i*, *ɛ* vor *ɪ* (*n*) oder *ɛ* (*m*) mit Ausnahme der beiden § 47 am Ende erwähnten.

49. Zu 1. bemerke ich: Der Ansatz eines kurzen *o* bedarf der Rechtfertigung. In der entsprechenden aind. Form **मनोभिः** *mānobhiḥ* steckt doch wohl das selbe *o* wie in der Sandhigestalt des Nom. Sing. **मनो** *māno*. Wenn das auch für das Awestische gilt — und ich sehe nicht, weshalb es anders sein sollte —, so hätte ANDREAS entsprechend seiner Wiedergabe für wortschließendes *ɪ* (*ō*) und *ɛ* (*ū*) — s. § 23, 42 — *ra'uōōpiš* schreiben sollen, mit *ō*. Der idg. Ausgang des Kasus hatte jedenfalls den *e*-Vokal (vgl. das griech. *ὄσσην*) ebenso wie der aller übrigen obliquen Kasusformen der neutralen *o/es*-Stämme.

50. Zu 2: Die Bestimmung von *ɪ* (*əu*) als *ou* begegnet keinem irgendwie wesentlichen Bedenken, da ja eben *ɛ* einen dunklen *a*-Vokal darzustellen hat. In dem Genitivausgang **𐬵𐬀** (*-əus*) kann man somit allerdings die gerade Fortführung des idg. *ous* erkennen, wie es z. B. in got. *sunaus* vorliegt. Aber die Gleichartigkeit der *i*- und *u*-Deklination macht es sehr wahrscheinlich, daß, wie dort *-ois* und *-eis*, so hier *-ous* und *-eus* nebeneinander vorkamen (s. § 26). Die Beziehung des awest. **𐬵𐬀** auf idg. *-ous* ist also jedenfalls keine gebotene. — Seltsam ist die Tatsache, daß das Auftreten von *ɪ* auf die Stellung vor schließendem **𐬵** (**𐬵** vor dem worttrennenden Punkt) beschränkt ist, und zwar findet es sich nur im Gen. Sing., aber auch hier nicht durchgehends, in dem jAw. **𐬵𐬀𐬵𐬀** (*dəus*) 'Schulter', sowie in dem zerstückten Wort für 'Ohr' **𐬵𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀**, **𐬵𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀** (*gəuš.āiḥ*, *gəuš.ā*), das seine merkwürdige Gestalt wohl dem Genitiv **𐬵𐬀𐬵𐬀** (*gəuš*) 'des Rinds' zu verdanken hat.

51. Zu 3: Daß der dunkle mit *i*, *ɛ* gemeinte *a*-Vokal in vielen Fällen einem idg. *o* entspricht, ist richtig; so z. B. im Ausgang des Akk. Sing. der *o*-Deklination **𐬀𐬀**, **𐬀𐬀** (*-am*, *-am*) = idg. *-om*, im Ausgang der 3. Plur. der *e/o*-Konjugation **𐬀𐬀**, **𐬀𐬀𐬀𐬀**, **𐬀𐬀𐬀𐬀**, **𐬀𐬀𐬀𐬀** (*-on*, *-onti*, *-ontē*, *-ontā*) = *-on*, *-onti*, *-ontai*, *-onto*, usw.; vgl. § 40. Aber auch hier fehlt wieder (wie § 28 ff.) die Bestätigung für die ununterbrochene Fortführung des alten *o*, die durch den Nachweis erbracht werden würde, daß anders gefärbte *a*-Vokale in gleicher Stellung

nicht durch *t*, *ʔ* vertreten sind. Dem ist aber keineswegs so. Nach ANDREAS' Herstellung des Urtexts ist jeder idg. vor einem Nasal stehende kurze und lange *a*-Vokal im Awestischen durch *o* und *ō* vertreten, und die gleichen Vokale stehen auch vor dem sekundär aus altem *** entwickelten Nasal, d. h. vor dem awest. *oʔ* *oh*, A. *nh*), das alte *s* ersetzt.¹ Dabei ist es vollkommen gleichgültig, wie der Vokal in der Vulgata ausgedrückt wird, ob durch *t*, *ʔ* (*a*, *ō*) oder durch *u*, *ū* (*a*, *ā*) oder durch *e*, *ē* (*ā*, *ā*)² oder durch *z* (*ā*): der Urtext hatte unter allen Umständen *o* oder *ō*. Nur eine Ausnahme (vgl. § 55) wird gemacht, das ist *𐬔𐬀𐬭𐬀* (*jamaiti*), wofür ANDREAS *ja^hma^hti* bietet, nicht *jom^h*. Ist es das *z*, das die Abweichung bedingt? Bei den Wörtern *𐬔𐬀𐬭𐬀* (*drujōm*) und *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀* (*yaojantō*) ist diese Wirkung nicht zu erkennen; ihre urtextlichen Formen werden mit *drujōm* und *ya^hužonta^hi* bestimmt.

52. Beispiele für solche antenasale *o*, *ō* des ANDREASSCHEN Urtextes, die nicht auf idg. *o*, *ō* zurückführen, sind: 1. *monō* = *𐬨𐬀𐬭𐬀* (*manō*) = griech. *μῆνος*; *a^hinōnhōm* = *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀* (*aīnashōm*) = griech. *ἐνΐῆωρ*; *onha^hiti* = *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀* (*awhaiti*) = lat. *erit*; *vonhouš* = *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀* (*vaohouš*) ~ gall. *vesu^h* (§ 18); *a* *hyōma^h* = *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀* (*hyāma*) ~ griech. *ἐϋμῆρ*; 2. *numā^h* oder *numō^h* = *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀* (*numā*) ~ lat. *animus*.³ Bei 1 liegt idg. *e* oder *z*, bei 2 idg. *a* zugrunde. Daß ich nicht auch *ō* für idg. *ā* aufzeigen kann, ist nur daran gelegen, daß ANDREAS eben nicht mehr als 33 von den 896 Zeilen der Gāthās umschreibt, und daß in jenen 33 Zeilen zufällig kein Wort vorkommt, das idg. *ā* vor Nasal enthält, wie etwa der Akk. Sing. der femininen *ā*-Stämme. *𐬔𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀* (*nazdištqm*) Y. 33.4 = *नेदिष्ठाम^h* *nēdiṣṭhām* würde ANDREAS doch wohl mit *na^hzdištōm* geben.

53. Die dunkle Aussprache der *a*-Vokale vor Nasalen ist eine auf dem iranischen Sprachgebiet weit verbreitete Erscheinung, die

¹ S. dazu HÜSCHMANN, *Pers. Stud.* 116, No. 2.

² Das erste der beiden Zeichen findet sich nur in einer Petersburger Handschrift vor *oʔ*; s. BARTHOLOMAE, *Handbuch* 16. Die andern Handschriften bieten in gleicher Stellung *u*.

³ So nach ANDREAS' Übersetzung des Worts durch „Lebensgeister“, s. § 8.

sicherlich in End- und in tieftonigen Silben schon sehr frühzeitig eingesetzt hat; vgl. *Zum Air Wb.* 50 ff.¹ Sie erstreckt sich aber auf alle *a*-Vokale, ohne daß dabei deren ursprachliche Färbung eine Rolle spielte. Im Mazendaranischen finden wir *nām* 'Name' gegenüber lat. *nōmen*, aber auch *mūng* 'Monat' gegenüber lat. *mēns-is*, und das Ossetische hat *zīronð* 'alt' gegenüber griech. *γέροντ-ες*, aber auch *fonj* 'fünf' gegenüber griech. *πέντε*, ferner *nom* 'Name', *odon* 'Satz', *oston* 'Stand' = npers. نام *nām*, دان *dan*, استان *ostān*, die der Reihe nach idg. *ō*, *e* und *a* enthalten. Die selben drei Wörter kommen auch im jüngern Awesta vor: *𐬨𐬀𐬨𐬀* (*nāmām*), *𐬨𐬀𐬨𐬀* (*danām*), *𐬨𐬀𐬨𐬀* (*ostānām*). Nach ANDREAS sind sie alle mit *ō* in der ersten Silbe gesprochen worden und zu lesen. Gut, nehmen wir an, es sei so.

54. Ist denn aber daraus ohne weiteres zu schließen, daß der Vokal des ersten Worts, der dem *ō* des zugrundeliegenden idg. **nōmen-* in seiner Färbung entspricht, dieses *ō* in gerader Linie fortsetzt, ohne daß es in der Zwischenzeit eine Veränderung der Färbung erfahren hätte? Und was folgt daraus für die Erhaltung der idg. 'Vokaltrias'? Wenn in der Stellung vor einem Nasal das idg. *a* ebenso durch *ō* vertreten wird wie das idg. *ō*, wer bürgt mir denn dafür, daß vor der verdunkelnden Wirkung des Nasals der Nachfahre des idg. *ō* anders gefärbt war als der des idg. *a*? Das für alle drei *a*-Vokale gemeinsame awestische *ō* ist für die 'Erhaltung der idg. Vokaltrias' in der Awestasprache um nichts beweiskräftiger als das bisher dafür angesetzte gemeinsame *ā*. Dazu bedarf es vielmehr des Nachweises, daß die verschiedene Färbung awestischer *a*-Vokale in Zusammenhang steht mit der verschiedenen Färbung der indogermanischen. Nicht darauf kommt es an, daß ein idg. *ō* durch *ō* vertreten ist, sondern daß es anders vertreten ist als *e* oder *ā*, nicht

¹ Das al. गोधूम: *godhūmah* 'Weizen' sehe ich, wie andere, als ein Lehnwort aus dem Iranischen an. Das jAw. Wort ist 𐬨𐬀𐬨𐬀𐬨𐬀 (*gāntamā*); das, worauf das indische beruht, wird **gondum* gelautet haben und somit einem Dialektgebiet entstammen, in dem schon frühzeitig die Vokale vor Nasal verdunkelt und die Tenues nach Nasal 'erweicht' worden sind. Das schon in der Brāhmanaperiode übliche ind. Wort ist bei der Entlehnung volksetymologisch — zu 'Rinderranch' — umgemodelt worden, um mundgerechter zu werden.

in jeder, aber doch in irgendeiner Stellung. Diesen Beweis hat ANDREAS erst noch zu führen.

5. 55. 𐬨 (im *Grundriß* \bar{a}) kommt in Y. 30 nur in auslautender Silbe und vor 𐬨 (𐬨) vor. ANDREAS umschreibt es überall durch \bar{o} — oder, wenn die Metrik zweisilbige oder ‚zerdehnte‘ Aussprache zu verlangen scheint, \bar{e} — außer im Nom.-Akk. Plur. 𐬨𐬀𐬢𐬀 (mand), das er durch monō gibt.¹ Weshalb er für dieses Wort eine Besonderheit ansetzt, ist mir nicht deutlich geworden; vgl. § 51 n. E.

56. Daß jeder vor 𐬨 (𐬨 , A. uh) stehende lange a -Vokal für ANDREAS ein \bar{o} ist, haben wir bereits § 51 gesehen. Der Ausgang des Nom. Plur. mask. 𐬨𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (dāhō , A. dāhō) enthält ohne Zweifel ein idg. \bar{o} . Vielleicht auch 𐬨𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (yāhō , A. yāhō), s. *AirWb.* 1291. Dagegen enthalten 𐬨𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (hudāhō , A. hudāhō) und 𐬨𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (duzdduhō , A. duzdduhō) eher idg. \bar{e} . Aber die ursprachliche Vokalqualität ist ja bei antenasaler Stellung belanglos.

57. 𐬨 der Schlußsilbe ist in Y. 30 neunmal bezeugt, und zwar in 𐬨𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (dragēd , A. drayvō), Nom. Sing.; in 𐬨𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (mazdā , A. muzdō), das als Nom. Sing. und Plur. sowie als Gen. Sing. fungiert, endlich fünfmal in Gen. Du. wie 𐬨𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀 (ayā , A. a'yō). In zwei von den neun Fällen finden wir, weil die Enklitika 𐬨𐬀 (ā , A. ā) ‚und‘ folgt, 𐬨𐬀 (ā , A. ā) statt 𐬨 . Der etymologische Wert von 𐬨𐬀 (ā) ist idg. \bar{a} . Die ursprachliche Färbung des \bar{a} -Vokals ist auch hier ohne Bedeutung. Wie das \bar{a} des Gen.-Du.-Ausgangs ursprachlich gefärbt war, ist nicht zu ermitteln, da die Form sonst nirgends vorkommt. In den andern Wörtern steckt wohl idg. \bar{a} . Jedenfalls erscheinen die Ausgänge von z. B. griech. $\mu\eta\varsigma$ ‚Monat‘, lat. vōs ‚euch‘ und aorsk. pas ‚welche‘ (pasas ‚Altäre‘, got. pās ‚diese‘, gibōs ‚Gaben‘), Nom. Plur. der femininen \bar{a} -Deklination, in den Gāthas unterschiedslos als 𐬨 : 𐬨𐬀 (mā , A. mō), 𐬨𐬀 (vā , A. vō) und 𐬨𐬀𐬢𐬀 (yā , dānā , A. yō , dānō).

¹ Als ob es Nom.-Akk. Sing. wäre, s. § 23; aber die Übersetzung hat den Plural ‚die Gedanken‘ (Str. 9).

6. 58. Das Zeichen Ꞥ (im Grundriß q) wird in den Gāthās nur vor Nasalen (n, m) und vor Spiranten (z, ž, š, ṣ) gefunden. Im erstern Fall steht Ꞥ für einen a-Vokal, und zwar fast immer für einen langen, im zweiten für einen a-Vokal samt einem Nasal dahinter. Daß der ANDREASSCHE Urtext dort ō hat, wissen wir aus § 51. In der Stellung vor Spiranten gilt ihm Ꞥ — eigentlich eine Ligatur = ꞤꞤ — als Ausdruck für ōm. Die Zahl der Belege in Y. 30 ist gering; es sind 𐬨𐬁𐬭𐬀 (*bṇayam*, A. *βōnaʿyon*), 𐬨𐬁𐬭𐬀𐬔𐬌 (*mazdām*, A. *mazdōm*), 𐬨𐬁𐬭𐬀𐬔𐬌𐬎𐬵 (*drazatām*, A. *δruzutōm*) und noch drei weitere Gen. Plur., sowie 𐬨𐬁𐬭𐬀 (*aumā*, A. *onmā*² oder *onumā*²) zur ersten Klasse, 𐬨𐬁𐬭𐬀𐬔𐬌𐬎𐬵 (*humazdrā*, A. *humōnzdrā*²) zur zweiten.

59. Der in * enthaltene Vokal kann jedem beliebigen idg. a-Vokal entsprechen. Im Ausgang der Gen. Plur. steckt idg. *ā*; im Akk. Sing. fem. *kam*, A. **kām* 'welche?' *ā*, s. aosk. *paam*; im Akk. Sing. des Pron. pers. *šwā* (*šwam*, A. **šwām*) *ā*, s. aksl. *te*. Das * von **ka* (*quma*, A. *onmā**) vertritt — nach ANDRÉAS' Etymologie, s. § 52 No. 3 — idg. *an*, das von **e** (*mastā*, A. **mōnastā**) 'excogitavit', d. i. sigmatischer Aorist zu griech. μέν-ος, idg. *en*, das von **e** (*yusā*, A. **yōns-ā**) idg. *on*, s. griech. ὄν *te*. Als Zeuge für die 'Erhaltung' der idg. Vokalttrias¹ scheint mir auch * nicht verwendbar.

7. 60. Das Zeichen = der Vulgata (im Grundriß ä) wird von ANDREAS zumeist durch \hat{a}^x (\hat{a}^x , s. § 55) wiedergegeben, d. i. ein langer α -Vokal, dessen Vokalfärbung zu bestimmen noch nicht gelungen ist. Unter den \hat{a}^x finden wir Vertreter jeder ursprachlichen Färbung: so a) von idg. \hat{o} in: dadat , A. $\hat{d}\hat{a}^x\hat{d}\hat{a}^x$ 'er gab', Prät. zu griech. $\delta\acute{\iota}\delta\omega\iota$; vaxšyā , A. $\text{va}^x\text{šyā}^x$ 'ich werde sprechen', 1. Sing. Fut., s. griech. $\lambda\acute{\epsilon}\xi\omega$; ahurāi , A. $\hat{a}^x\text{hurāi}$ 'dem Ahura', Dat. Sing., s. griech. $\Theta\epsilon\lambda\acute{\iota}\omega\iota$; šyaođanāiš , A. $\hat{š}y\hat{a}^x\text{uđnā}^x\text{iš}$ 'durch die Taten', Instr. Plur., s. griech. $\Theta\epsilon\lambda\acute{o}\iota\varsigma$; b) von idg. \hat{a} in: ajyāitīm , A. $\hat{a}^x\hat{y}\hat{a}^x\text{itīm}$ 'Nichtleben', s. griech. $\xi\eta\rho$ (vgl. § 18); voivdāiti , A. $\text{voivdā}^x\text{itā}^x\text{i}$, 3. Sing. Konj., s. griech. $\phi\acute{\iota}\eta\iota$ $\eta\tau\alpha\iota$; asista , A. $\hat{a}^x\hat{s}\hat{i}\hat{s}\hat{t}\hat{a}^x$, Lok. Sing. der \hat{i} -Deklination, aus idg. \hat{o} , s. BRUGMANN, Grundriß² 2 b. 175; vaštu , A. $\text{va}^x\text{štu}$

hā'u), Lok. Sing. der *u*-Deklination, aus idg. ^o*eu*, s. BEUGMANN, a. a. O. 176; c) von idg. *ā* in: ^o*ē*, ^o*yo* (*tā*, *yā*, A. *tā*, *yā*), Nom. Plur. neutr., aus idg. **tā*, **jā*; s. BEUGMANN, a. a. O. 231 ff.; ^o*ahyāi*, A. *hva^ohyāi*), Dat. Sing. Fem., s. griech. *χόρη*]. Vgl. dazu § 94.

61. Neben *ā* finden wir bei ANDREAS des weiteren *ō* für *ā*. Selbstverständlich nach dem, was in § 51 auseinandergesetzt wurde, vor jedem Nasal, gleichviel wie das *ā* in der Ursprache gefärbt war. Sodann im Wortausgang, und zwar erstens im Nom.-Akk. Plur. neutr. ^o*yo* (*yā*), den er in Str. 1c mit *yō* — in Str. 1a allerdings mit *yā* — umschreibt; s. dazu oben § 39; zweitens im Nom.-Akk. Du. mask. der *o*-Deklination; so in ^o*ē* (*tā*) zweimal, ^o*yo* (*yā*) zweimal, ^o*ymā* (*yōmā*), ^o*afnā* (*x^oafnā*), bei ANDREAS: *tā*, *yō*, *yōmō*, *hva^ofnō*. Daß die Duale auf *-ō* ausgingen, ist richtig, cf. griech. *ἀμβώ*, lat. *ambō*. Aber der Lautwert *ō* für *ā* ist doch vorerst noch nicht erwiesen. ANDREAS wird, so vermut' ich, die Berechtigung, das *ā* des Duals für *ō* zu nehmen, daraus ableiten, daß erstens auch *ē* (*e*) und zweitens auch *ā* (*d*) als Dualausgang vorkommt. Über den angeblichen Nom. Du. auf *ē*: *paouruyē* = *pū(?)vuyō* bei ANDREAS habe ich oben § 37 gesprochen. Die Stütze ist recht wenig sicher. Und mit der andern steht es nicht besser. Nom. Du. mask. auf *ā* (*d*) sind ja tatsächlich bezeugt, freilich nur in geringer Anzahl und nicht in den Gathās. Aber muß denn ihr *ā* für *ō* genommen werden? Warum nicht vielmehr für *āu* nach *GIrPhil.* 1a. 157 unter 34? Zu der dort angeführten Literatur nehme man noch *AirWb.* 1544 f., 1732, sowie ANDREAS, *Verhandlungen* 102, wo es heißt: „in einigen Fällen ist *ā* (= *ā*) = *āu*“. Wenn das möglich ist, dann kann das Zeichen selbstverständlich geradeso gut *āu* (*ā^u*) meinen. Ich finde keinen Grund, von der früher ausgesprochenen Ansicht zurückzutreten, wonach jAw. ^o*ē* (*tā*) und ^o*ē* (*tā*) die genauen Gegenstücke sind zu den indischen Schwesterformen *tāu* und *tā*.

62. Eine weitere dritte Umschreibung des *ā* der Vulgata ist die durch *o*. Sie findet sich ausschließlich am Wortende, und zwar in *avo*, das für *avā* (*avā*), Str. 10 gesetzt wird, und in *-hyo*, dem Ausgang der Gen. Sing. der *o*-Deklination, der in den Gathās durch *ayō*

(-hyā), zweimal — in Y. 53 im selben Wort — durch 𐬨𐬀 (-hē) dargestellt wird, im jüngern Awesta allgemein durch 𐬨𐬀 (-he); s. Bartholomae, *Gāthās* 74, *GlPhl.* 1a. 157 (32), 282.

63. Daß der Gen. Sing.-Ausgang 𐬨𐬀 (-hyā) -hyo meint, wird von Andreas wahrscheinlich aus der graphischen Variante 𐬨𐬀, 𐬨𐬀 (-hē, -he) gefolgert, in deren 𐬨, 𐬨 er die Ligatur 𐬨 (YYV) erkennt; s. *Verhandlungen* 101. Sie würde hier verwendet sein, *yo* zum Ausdruck zu bringen. Außer diesen Genitiven auf idg. -ōio = griech. -ōio ist mir keine zweite indogermanische Wortform auf Konsonant + iō bekannt, die im Awesta vertreten wäre. Bei einigen wenigen Wörtern ist ein gleichwertiges 𐬨 im Wortinnern bezeugt. Davon kann Andreas jedenfalls jAw. 𐬨𐬀𐬨𐬀𐬨𐬀 (naire.mand), das wäre *nerjō-menēs,¹ für seine Theorie geltend machen, während die Bestimmung des α-Vokals, der in dem 𐬨 der femininen Komparativformen wie 𐬨𐬀𐬨𐬀𐬨𐬀 (vahihiš) = ai. वस्यसी: (vasyāsī) steckt, zum mindesten unsicher bleibt; s. Brugmann, *Grundriß*² 2a. 550. Auch das jAw. 𐬨𐬀𐬨𐬀 (kaine), Nom. Sing. 'Mädchen', mag Andreas als Schutzzeugen aufrufen, unter Verweis auf Brugmann, a. a. O. 314f., wonach der ursprachliche Ausgang des Worts -(i)jō gewesen ist,² freilich mit langem ē am Ende. Das gleiche gilt von einigen jAw. Nom. Plur. mask. der o-Deklination wie 𐬨𐬀𐬨𐬀 (aire), wenn man deren Ausgang mit -ō, der Sandhiform von -os, ansetzt; vgl. Brugmann, a. a. O. 212. Andreas scheint das allerdings nicht für richtig zu halten; denn der Nom. Plur. 𐬨𐬀𐬨𐬀 (daēvā) wird von ihm mit ā: daēvā gegeben, nicht mit ō wie die ebenso geschriebenen Nom. Du. (§ 61).

64. Aber an dem Nachweis, daß das jAw. 𐬨 des Genitivausgangs 𐬨𐬀 gerade *yo* gelesen werden müsse, gebricht es auch hier wieder. Denn in andern Fällen, darin 𐬨 für j und einen α-Vokal geschrieben ist, handelt es sich um einen α-Vokal, der ganz bestimmt nicht o oder ō war. Zweifelhafte Wörter und solche mit nicht sicher bestimmbarem α-Vokal wie die in § 63 angeführten

¹ Oder aber mit dem Kompositionsvokal (s. weiter unten und § 23), bei Andreas etwa na*ryōmenō.

² Dagegen *IF.* 1. 188 ff.

Komparative beiseite lassend, begnüge ich mich, folgende namhaft zu machen: a) 2. Sing. Imp. Akt. von *je/o*-Präsentien: 𑀧𑀸𑀓 (*nare*) = ai. 𑀭𑀸𑀓 *nārya* u. a.; der ursprachliche Ausgang war *-je*; b) Nom. Sing. der femininen *a*-Stämme: 𑀧𑀸𑀓 (*naire*) u. a.; der ursprachliche Ausgang war *-iā*.

65. Das Recht 𑀧𑀸𑀓 (*avā*) *a^ovo* zu lesen, leitet ANDREAS wohl aus der Tatsache ab, daß die Präposition (das Präverb, oder wie man das indeklinable Wort sonst nennen mag) hinter dem folgenden Wort — metrumwidrig — in der Gestalt 𑀧𑀸𑀓 (*avō*) wiederholt wird; s. § 23 und *AirWb.* 932 oben, und daß im jüngern Awesta zweimal 𑀧𑀸𑀓 (*avō*) im Sinn von 𑀧𑀸𑀓 (*ava*) bezeugt ist; s. *AirWb.* 180, 1885. In gleicher Weise findet sich auch 𑀧𑀸𑀓 (*apō*) neben 𑀧𑀸𑀓 (*apā*) und 𑀧𑀸𑀓 (*frō*) neben 𑀧𑀸𑀓 (*frā*). Die idg. Vorformen der aind. Präpositionen 𑀧𑀸𑀓 *āpa* und 𑀧𑀸𑀓 *prā* lauteten nach Ausweis der griechischen Wörter *ἀπό* und *πρό* gewiß auf *o* aus. Danach hat man auch für das aind. 𑀧𑀸𑀓 *āva* ein idg. **ayo* vorausgesetzt; so z. B. FICK, *Vgl. Wb.* 1. 5. Anders aber BRUGMANN, *Kurze vgl. Gramm.* 468, wo vielmehr von einem idg. **aye* ausgegangen wird. Wir wollen jedoch annehmen, es hätten in der Tat alle drei Präpositionen den nämlichen Ausgang *o* gehabt. Ist es wahrscheinlich, daß er sich im awestischen 𑀧𑀸𑀓 unversehrt fortsetzt?

66. ANDREAS folgert so: Die Präpositionen mit 𑀧𑀸𑀓 und 𑀧𑀸𑀓 am Ende sind gleichbedeutend. Also liegen lediglich zwei verschiedene Schreibungen der selben Wörter vor. Von den beiden Schreibungen gibt die das richtige Bild von der Aussprache, die ein besonderes, von der Schablone abweichendes Gepräge zeigt. Das ist die mit 𑀧𑀸𑀓 . Die ursprachlichen Vorformen jener Präpositionen endeten auf *-o*. Damit deckt sich jenes 𑀧𑀸𑀓 . Die idg. Präpositionen auf *-o*: **apo*, **ayo*, **pro* haben somit ihren Auslautsvokal unversehrt bewahrt und sind den Beweistücken für die Erhaltung der Vokaltrias zuzuzählen.¹ Vgl. noch § 77.

¹ Auffällig erscheint es mir, daß ANDREAS 𑀧𑀸𑀓 (*apā*), das ursprachlich doch auch auf *-o* endete (FICK, *Vgl. Wb.* 1. 17, BRUGMANN, *Kurze vgl. Gramm.* 463) nicht mit *apo*, sondern mit *apā* wiedergibt (Str. 6), trotzdem er sich doch hätte auf das jAw. 𑀧𑀸𑀓 (*hapō.basta*, *AirWb.* 1827) berufen können.

67. Im Gegensatz dazu folgere ich so: Auslautende = und ḡ haben in allen sicher bestimmbaren Wörtern verschiedenen etymologischen Wert und werden nicht verwechselt. Also sind die Vokale auch in jenen Indeklinabilien nicht gleichwertig. Das auslautende ḡ entspricht in allen sicheren Fällen altem -a^s oder -a^u . Also ist auch dem ḡ jener Wörter einer dieser Werte beizumessen. Es ist das ein Schluß, der schon vor 30 Jahren von mir gezogen wurde, *Gāṇās* 75, Note 3. Später habe ich ḡ (*apō*) und ḡḡ (*frō*) den ind. Wörtern अपो *apo* und प्रो *prō* etymologisch gleichgesetzt, mit denen sie in fast allen Fällen auch hinsichtlich des Gebrauchs genau zusammenstimmen; s. *BB.* 13. 74, *KZ.* 29. 570, *IF.* 5. 217 f., *AirWb.* 1023 f. Nachdem idg. -a^u mit -a^s in ḡ (-ō) zusammengefallen war, wurden ḡ (*apō*) und ḡḡ (*frō*) durch begrifflich nah verwandte Wörter wie ḡḡ (*parō*) — als vorderes Glied in Zusammensetzungen auch ḡḡ (*frō*), s. *AirWb.* 1024 unter *frō.gā(y)* — und ḡḡ (*tarō*) unterstützt und gehalten, und es konnte so auch geschehen, daß sie das ursprüngliche Gebrauchsgebiet überschritten.

68. Wieder eine andre, vierte Umschreibung des = bei ANDREAS ist a^u . Er setzt a^u für = 1. im Wortausgang, sofern er der idg. Vorf. einen kurzen a -Vokal zuweist, den zu bestimmen noch nicht in gleicher Weise gelungen ist wie bei den in § 64 ff. behandelten Wörtern, 2. im Inlaut in den Einzelwörtern a) ḡḡḡ (*kərənāu*), b) ḡḡḡḡḡḡḡ (*hondəarəntā*) und c) ḡḡḡḡḡ (*ureatā*), die der Reihe nach durch *kurnā^avon*, *hondəa^arontā^a* und *vra^atā^a* gegeben werden.

69. Die Bestimmung des unter 2 a aufgeführten Worts — übrigens keineswegs neu, s. *GlirPhil.* 1 a. 193 oben — wird zutreffen. = (*au*) wird mehrfach für ḡ (*ao*) geschrieben, ḡ (*aon*) aber ist die reguläre Darstellung von -aon (*A.* $\text{-a}^u\text{von}$) im Wortausgang. Dagegen vermag ich die Notwendigkeit der Quantitätsänderung bei den beiden andern unter 2 verzeichneten Wörtern nicht einzusehen. Was die Verbalform unter b anlangt, so sind allerdings Präsensbildungen mit ḡḡḡ (*dear-*) neben denen mit ḡḡḡ (*dear-*) bezeugt, und zwar sogar wesentlich häufiger. Auf das mpB. ḡḡḡḡḡḡḡ *dəarəret* (Pāz. ḡḡḡḡḡḡḡḡḡḡ *dəarəret*), das ebenfalls den langen Vokal aufzeigt, lege ich kein Gewicht, da

es sein Dasein jedenfalls gelehrter Entlehnung zu danken hat. Aber das Auftreten eines unerwarteten \bar{a} (\bar{a}) statt a (a) in der Wurzelsilbe präsentischer Formen beschränkt sich doch keineswegs auf diesen einen Fall. Vgl. *GlrPhil.* 1 a. 69 f. und mein *AirWb.* 1905 unter 4 b, dazu noch *ZumAirWb.* 251. Will ANDREAS all diese auffälligen Langvokale auf zufällige Pleneschreibung des arsakidischen Texts (§ 3) zurückführen, will er all diese Verbalformen gegen die Überlieferung mit a^s (oder, vor Nasal, o) ansetzen? Ich meine, man maßt sich damit an, mehr von der Awestasprache zu wissen, als man von ihr wissen kann. Denn unsere Kenntnis der Awestasprache beruht doch im wesentlichen auf der Überlieferung.

70. Und noch mit stärkerer Betonung möchte ich das gegenüber der Ersetzung von 𐬰𐬀𐬭𐬀 (*urvātā*) durch *erātā^s* geltend machen. 𐬰𐬀𐬭𐬀 (*urvātā*) ist ein, 𐬰𐬀𐬭𐬀 (*urvātā*) dagegen fünfimal bezeugt. Freilich lautet ja das der Bedeutung nach entsprechende aind. Wort व्रत^* *vrātā*, mit kurzem a in der ersten Silbe. Muß denn aber das awestische Wort notwendig und unter allen Umständen mit dem altindischen genau zusammenstimmen?¹ Selbst wenn das griech. $\epsilon\eta\rho\acute{o}\nu$, mit dem 𐬰𐬀𐬭𐬀 (*urvātā*) glatt gleichgestellt werden kann, nicht existierte, und wenn es sich nachweisen ließe, daß in vorawestischer Zeit nur ein *ura^sta^s*, mit kurzem a -Vokal in erster Silbe, vorhanden war, selbst dann brauchte die Tradition noch nicht im Unrecht zu sein. Denn ein **ura^sta^s* „Satzung“ (so ANDREAS) kann doch gar leicht durch das wesentlich gleichbedeutende *dā^sta^s* (𐬢𐬀𐬭𐬀 , *dātā*), bei dem ja die Länge des Vokals der ersten Silbe durch zahlreiche Zeugen festgestellt ist, in **ura^sta^s* umgebildet worden sein, mit dem selben \bar{a}^s , das in *dā^sta^s* enthalten ist.

71. Die Wörter, dariu ANDREAS das ausgehende \bar{a} der Vulgata durch \bar{a}^s ersetzt, zerfallen in mehrere Gruppen, und zwar 1. Adverbien und Partikeln: 𐬰𐬀 ($\bar{c}ā$), und² = $\bar{c}ā^s$; 𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 (*yaθrā*), wo³ = *ya^sθrā^s*; — 2. Vokative Sing. der s/o -Deklination: 𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 (*ahurā*) =

¹ Vgl. meine Bemerkung zum aind. पावक: *pāvakaḥ* gegenüber dem mPT. PV'G (*parāg*), *ZumAirWb.* 371, Note. S. noch § 78 am Ende.

² $\bar{c}ā$ in Str. 6 ist jedenfalls Druckfehler.

a^hura^a; 𐬀𐬭𐬀 (*ašā*) = *urta^a* (Str. 9); — 3. Verbalformen, die im Altindischen auf -a enden, nämlich: 1. Plur. Akt. 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀 (*hyāmā*) = *hyōma^a*; 3. Sing. und Plur. Med. 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀 (*varatā*) = *vurta^a*; 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀𐬵𐬀 (*hōndea^aronta^a*), u. a. m.; 2. Plur. Akt. 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀𐬵𐬀 (*avaē-natā*) = *ā^ava^aina^ata^a*; 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀 (*sraotā*) = *sruta^a*; 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀𐬵𐬀 (*sasaθā*) = *siša^ata^a*; — 4. einzelne: a) 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀 (*baranā*) = *ba^arona^a*; b) 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀𐬵𐬀 (*ā.dəbaomā*) = *āḍḍa^auma^a*. Bezüglich des -a^a der unter 1—3 verzeichneten Wörter habe ich nichts zu bemerken; ich verweise dafür auf § 9. Der Auslautvokal geht teils auf idg. -e zurück, teils auf idg. -o; vgl. griech. $\tau\epsilon$ „und“, [$\varphi\acute{\epsilon}\varphi\epsilon$] $\tau\epsilon$ 2. Plur., [$\varphi\acute{\epsilon}\varphi\epsilon$] $\tau\epsilon\omicron$ 3. Plur. Bei einigen Wörtern ist er nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Wie ANDREAS das unter 4a angeführte Wort grammatisch bestimmt — er übersetzt es als 2. Plur. Imp. „gewährt“ —, vermag ich nicht zu sagen; vgl. *AirWb.* 1190f. Auf das -a^a des letzten Worts werde ich weiter unten noch eingehen müssen, s. § 89.

72. Eine fünfte Art der Wiedergabe von - des Vulgatatexts bei ANDREAS ist *ā^a*. Sie beschränkt sich auf die Wörter: a) 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀 (*ayasha*) = *a^ayonhā^a*; b) 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀 (*čīnā*) = *čīnā^a*; c) 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀𐬵𐬀 (*upā.jasat*) = *upā^ažusat*. Das *ā^a* des ersten Worts ist wohl Druckfehler für -ā^a; ANDREAS faßt das Wort als Instr. Sing. („durch das Metall“); ein anderer gleichartiger Instr. Sing. 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀𐬵𐬀 (*manasha*) wird aber zweimal mit -ā^a (*mononhā^a*) umschrieben. Fallen auch die beiden andern -ā^a dem Setzer oder Korrektor zur Last? Auf die vom Rigveda her bekannte Dehnung auslautender Kurzvokale kann doch ihre Schreibung mit *ā* schwerlich Bezug haben; sie hätte jedenfalls bei manchem andern Wort, das mit kurzem Schlußvokal gegeben wird, mit weit größerer Berechtigung angewendet werden können (vgl. § 76 zu *sraotā*) als gerade bei den beiden vorliegenden; denn bei den entsprechenden vedischen Wörtern चन *canā* und उप *ūpa* ist der Auslaut gerade dehnungsfähig; vgl. zum letzteren OLDENBERG, *Rigveda* I. 399.

73. Als sechste und letzte Umschreibung des - bei ANDREAS ist u zu verzeichnen. Sie begegnet uns in 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀𐬵𐬀 (*višyutā*) = *višyuta^a* (zweimal) und 𐬀𐬵𐬀𐬨𐬀𐬵𐬀 (*varonātā*) = *varnuta^a*; beide Wörter sind 3. Plur. Prät. Med. Ich werde in § 87 auf sie zurückkommen.

8. 74. Das allein noch zu erörternde Vokalzeichen der Vulgata ist α (a), im Wortinnern das häufigste von allen. ANDREAS hat dafür sieben verschiedene Lautwerte eingesetzt, nämlich: 1. α^a , 2. α , 3. α^x , 4. i , 5. u , 6. α ; 7. $-$ (d. h. α ist in der Umschreibung weggelassen).

75. Die Unterdrückung des geschriebenen α findet sich in 1. $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ (*syaoḍana*), das zweimal durch *syaxuḍna* gegeben wird, 2. $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ (*peresmanang*), das ANDREAS durch *pursoḥmōn*, und 3. $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ (*varatā*), das er durch *vurta*^x umschreibt, endlich 4. $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ (*stātā*) und $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ (*sraotā*), die durch *stutā*^x und *srutā*^x ersetzt sind.

76. Was das zwischen α (9) und α (a) geschriebene α (a) im ersten Wort angeht, so unterliegt dessen etymologische und auch metrische Wertlosigkeit keinem Zweifel; es kommt das Wort auch ohne das überschüssige α vor. — Die vorgeschlagene Änderung im zweiten Wort ist ebenfalls wohl zu vertreten; vgl. mein *AirWb.* 1000 oben, Note 1; freilich muß man bei der Ausstoßung des α zwischen α und α vor dem α wieder einen α -Vokal ergänzen. — Was das zweite α in $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ (*varatā*) = *vurta*^x angeht, so verweise ich dafür auf *GlPhl.* 1a. 175 unten, Note 2. Es ist wohl möglich, daß der Vokal wertlos ist. Der Entscheid hängt von der grammatischen Bestimmung des Worts ab, d. h. ob es 3. Sing. oder Plur. ist; s. § 85. — Nicht erkennbar dagegen sind mir die Gründe, die ANDREAS zur Lesung u für α (α) in den letzten Wörtern bewogen haben. Insbesondere die Änderung bei der 2. Plur. Imp. Akt. $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ (*sraotā*) „hört“ ist meines Erachtens nicht nur unnötig, sondern geradezu falsch. Das Wort steht am Anfang des Satzes. Auch im Rigveda würden wir bei gleicher Stellung $\alpha\alpha\alpha\alpha$ (*śrūtā*) — s. *RV.* 1. 22. 11, 5. 87. 8, 9, 7. 39. 3 — finden, mit der Vokalisation der Vollstufe, dem das gAw. $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ (*sraotā*), vielleicht sogar einschließlich des gedehnten Auslauts, genau entspricht; nicht aber $\alpha\alpha\alpha\alpha$ (*śrūtā*; s. *RV.* 10. 63. 2), die schwachtonige und darum tiefstufige Form des Satzinitials; vgl. dazu BARTHOLOMAE, *GlPhl.* 1a. 90, BRUGMANN, *Kurze vgl. Gr.* 491. Das hat ANDREAS bei seiner Korrektur anscheinend übersehen. In diesem Punkt dürfte er die Überlieferung schwerlich verbessert haben. Auch Y. 33. 11 steht der Imperativ $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ (*sraotā*) an der Spitze der Verszeile und bedarf daher keiner Verbesserung.

77. Über die Ersetzung des *a* durch *o* in der Stellung vor einem Nasal — z. B. *𐬨𐬀𐬢𐬀𐬨𐬀* (*manahō*) = *monahō* — ist bereits oben § 51 ff. das nötige gesagt worden. Sonst wird *o* für *a* nur noch in *𐬥𐬀𐬢𐬀𐬢𐬀* (*fraorā*) geschrieben — das Wort erscheint bei ANDREAS in der Gestalt *frovurt* —, sowie in *𐬥𐬀𐬢𐬀* (*gaēm*), wofür wir *goyom* finden. Die Schreibung *frovurt* ist selbstverständlich nach § 65 f. zu beurteilen; daß *𐬢𐬀* (*ora*) hinter *a* nur eine graphische Variante von *𐬢𐬀* (*ora*) darstellt, ist bekannt; z. *GrPhil.* 1 a. 157 unter 41; über ANDREAS' *ur* für *𐬢𐬀* s. § 45. Nicht recht erfindlich ist es mir, womit ANDREAS die Berechtigung *goyom* zu schreiben begründen will. Für *𐬥𐬀𐬢𐬀* (*gaēm*) schreibt er *ca'yom*, mit *a*°. Oder soll der Satz als Beweis dienen: *𐬥* (*γ*) (ist eine) Ligatur von *𐬢*, woraus hervorgeht, daß auf *γ* stets ein dunkler Vokal folgte¹, *Verhandlungen* (1902) 103? Das ist aber doch eine These, die selber erst zu beweisen wäre. Steht denn das fragliche Zeichen nicht auch oft genug vor Konsonanten? BRUGMANN, *IFAns.* 22. 10 stellt nach LIDÉN und VON CHARPENTIER das *𐬥𐬀𐬢𐬀* (*gaēsa*) 'Kraushaar' mit dem neuir. und gäl. *gaoisid*, sowie mit dem griech. *χαίτη* zusammen und führt es auf idg. **ghaitso-* zurück. Wird ANDREAS diese Verknüpfung des awest. *𐬥* wegen für falsch erklären, da *a* doch kein dunkler Vokal ist? In *EphSE.* 2 (1906). 215, Note 2 bespricht ANDREAS das impT. NGVŠ'G *nigōšāg* (*nīyōšāg*), das npers. *نیشا* *nīyōšā* usw., d. i. eigentlich 'hörend', nämlich auf die Lehre des Mānī (vgl. SALEMANN, *Manich. Stud.* 1. 97), und bestimmt das darin enthaltene *arsak. gōšak* als 'ein mittelpersisches Partizipium Präsens von der Wurzel **yeuš*'. Man beachte wohl die iranische Lautgebung bei diesem Wurzelansatz. Das für *gōšak* vorauszusetzende uriranische Präsens, ein solches erster Klasse (nach indischer Zählung), d. h. mit Vollstufe des Wurzelvokals ohne Abtönung, hätte also doch nach ANDREAS **yeuš* gelautet; danach muß also ein *γ* (*g*) vor einem hellen Vokal im Uriranischen nicht nur möglich, sondern tatsächlich vorhanden gewesen sein, wenn es auch nach dem Palatalgesetz selbstverständlich nicht normal war. Aber ein solches *γ* (*g*) wäre nach ANDREAS im Awesta mittelst des vorhandenen Zeichenmaterials gar nicht darstellbar gewesen. Im

Awesta finden wir gegenüber mpB. *no-ri nigōšēt*, npers. *نیگوشد nigōšad* 'er hört' usw. *no-ri-gūšahva* (*gūšahva*) 'höre'. Nach der von ANDREAS empfohlenen Methode für die Herstellung des Urtexts des Awesta würden wir doch wohl so verfahren müssen: Die Präsensform *no-ri-gūšahva* der Vulgata ist eine Umschrift eines arsakidischen *𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (GVŠHV¹). Sprachgeschichtliche Erwägungen machen es durchaus unwahrscheinlich, daß die Sprache des Awesta beim Verbum 'hören' eine andre Präsensbildung sollte gehabt haben als die mittel- und neuiranischen Dialekte, die eine solche der ersten (indischen) Klasse aufweisen. Also ist die Vulgataform falsch. Die des Urtexts war vielmehr *ya^u-ša^hva^u*, mit *a^u* aus *eu*. — Wie hätte das aber nach ANDREAS geschrieben werden können oder müssen?

78. *ā* schreibt ANDREAS zweimal für inlautendes *a*; die Fälle sind oben § 11 ff. besprochen; ferner in drei Wörtern für anlautendes *a*, nämlich: a) *𐬀𐬭𐬀* (*at*) = *ā^t*, 11mal; b) *𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (*avaēnatā*) = *ā^ueaⁱna^uta^u*; *𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (*asistā*) = *ā^usistā^u*. — In den unter b) verzeichneten Fällen handelt es sich um präponiertes *a*, das als Zwillingform der sonst gebräuchlichen und im Altindischen allein vorkommlichen *ā* anzusehen ist. Man würde es gewiß gerne missen. Aber eine sprachgeschichtliche Notwendigkeit, *ā* dafür einzusetzen, scheint mir doch nicht zu bestehen. Man vergleiche jetzt BRUGMANN, *Kurze vgl. Gramm.* 464 f., *Grundriß*² 2b. 185 und mein *Air Wb.* 302 f.¹, und beachte insbesondere den gleichen Quantitätswechsel bei der semantisch ganz nahestehenden Präposition *dō*, z. B. aksl. *do-nestī* (mit **do*), aber nhd. *zu-tragen* (mit **dō*). Allein nach dem Altindischen zu entscheiden, halte ich nicht für zulässig; ANDREAS scheint mir sehr geneigt, dessen Gewicht bei der Beurteilung awestasprachlicher Erscheinungen zu überschätzen; vgl. § 70, 79, 83.

79. Für das *a* von *𐬀𐬭𐬀* (*at*) — auch in *𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (*atēā*) und *𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (*atēā*) — schreibt ANDREAS an allen Stellen von Y. 30 a. Ich schließe

¹ Die Zusammengehörigkeit der Dat. Sing. ai. *अमुराय amurāy* und aw. *𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀* (*ahurāi ā*) scheint mir dadurch verbürgt, daß sich *a* als Dativpostposition nur hinter ai-Dativum findet, hinter den selben Formen also, die allein im Aind. das überschüssige *a* am Ende aufzeigen.

daraus, daß er überhaupt überall 𑀅 für *at* genommen wissen will. Es ist
 sicherlich auffällig, daß das in den jüngern Teilen des Awesta so häufige
 𑀅 (*aat*)¹, das mit dem *aind.* आत् *at* zusammengeht, in den ältesten
 gar nicht vorkommt, und daß sich anderseits das hier dafür auftretende
 überaus häufige 𑀅 (*at*) in den jüngern so spärlich bezeugt findet.
 ANDREAS hat sich anscheinend auch hier wieder wesentlich durch das
 Indische bestimmen lassen; doch kommt allerdings dabei in Betracht,
 daß die dem *aind.* *at* entsprechende Bildung auch im Slavischen
 (aksl. *a*) und Litauischen (*o*) erscheint. Aber ist denn eine mit dem
aind. *at* im Gebrauch übereinstimmende Partikel **at* eine sprach-
 geschichtliche Unmöglichkeit? Selbst wenn der Nachweis erbracht
 werden könnte, daß zwischen dem gAw. 𑀅 (*at*) und lat. *at*, *atque*,
ac oder got. *apþan* keinerlei etymologische Beziehungen vorhanden
 sind, besteht denn nicht die Möglichkeit, daß sich ein **at* (idg. **od*)
 einfach dem **iat* (idg. **iod*) angeglichen hat, mit dem es häufig ge-
 nug in Korrelation gebraucht wurde? Es mag richtig sein, das gebe
 ich zu, daß die Textrezensenten schablonenhaft ausgeglichen haben.
 Aber einen Grund, 𑀅 (*at*) überhaupt zu verwerfen, vermag ich
 nicht zu erkennen. Der Versuch, darüber zu entscheiden, wo die
 eine, wo die andere Form im Urtext gestanden habe, bietet natür-
 lich nicht die geringste Aussicht, zu einem Ergebnis zu führen.

80. Daß das geschriebene *a* an Stelle von *i* stehe, nimmt Andreas nur für ein Wort an: *ससाधा* (*saśaḍa*), Str. 11, soll *siśa^ata^a* meinen; aus einem ‚ihr lernt‘, 2. Plur. Praes. Akt., wird so ein ‚ihr werdet lehren‘, 2. Plur. Aor. Akt. in injunktivischer Verwendung. *siśa^ata^a*, das Gegenstück des ind. शिषत *śiṣata* (zu शिषि *śiṣi*) ist zweifellos eine wesentliche bequemere Lesung als *saśaḍa*, das einem ind. **sacyatha* gleichgesetzt werden muß. Aber die dann gebotene Bedeutung ‚ihr lehrt‘ paßt weniger gut in den Zusammenhang als ‚ihr merkt‘; man vergleiche den Anfang der folgenden Gathā (Y. 31. 1), wo wir gegenüber dem Satz *ह्याः ता उर-वाता ससाधा* (*hyaḥ tā ur-vāta saśaḍa*), d. i. ‚wenn die (göttlichen) Satzungen . . .‘ von Y. 30. 11

¹ Zur Bedeutung der Schreibung *sa* s. *AirWb.* 307, Note 5.

* Vgl. oben S. 148, Note 2.

84. Die Ersetzung von 𐬀𐬀 (as) durch urt unter 1. steht mit ANDREAS' Ansicht von dem eigentlichen Lautwert des Zeichens 𐬀 in engstem Zusammenhang. Es gilt ihm für eine Ligatur der Zeichen u , h und r (𐬀𐬀), weshalb jedes Vokalzeichen davor falsch oder mindestens überflüssig sei; dieses uhr aber habe sich für $uriran$, urt eingestellt, in dessen ur älteres r enthalten sei. Ich habe mich *Zum AirWb.* 7ff. dazu geäußert und dabei den Wunsch ausgesprochen, ANDREAS möge doch die Tatsachen veröffentlichen, die er als Beweise für seine Ansicht geltend machen will. Denn daß sie ohne weiteres einleuchten müsse, wird er doch selbst nicht behaupten wollen; s. auch GRAY, *IFAnz.* 22. 13. So z. B. vermag ich jedenfalls die paläographische Notwendigkeit dafür, daß der erste Hacken (𐬀) des 𐬀𐬀 aus dem u -Zeichen entstanden sei, nicht einzusehen, und ebenso wenig, warum $uriran$, rt im arsakidischen Text nur nach u als hr auftritt, nicht auch nach andern Vokalen. Bemerkt sei übrigens doch, daß das aind. Gegenstück von 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 ($maidyāhō$, A. *murtiyōnhō*) मर्त्याहः *mārtiyāh* ist, und nicht $*mrtiyō$. Wegen iran. ur für älteres r s. § 45. Ich habe keine Neigung, nochmals auf die ganze 𐬀𐬀 -Frage einzugehen, bevor ANDREAS selber dazu das Wort ergriffen hat.

85. Zu den unter 2. aufgeführten Wörtern. Die Schreibung 𐬀𐬀 (ara) und 𐬀𐬀 (ara) im ersten und zweiten Wort betrachtet ANDREAS als bloße Varianten von 𐬀𐬀 (ara) — und solches kommt tatsächlich vor —, das er durch ur gibt, s. § 45. Zu beweisen ist das für keines der beiden Wörter. 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 ($maratō$, A. *murtō*) könnte doch auch einem aind. $*martō$ entsprechen, und 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 ($varatā$, A. *vurta*) muß nicht 3. Sing. Med. sein, gleich dem ai. अवृत्त $a[r]vta$; es kann auch als 3. Plur. Med. genommen werden und ist dann eine Bildung wie ai. जानत *janata*, *RV.* 4. 1. 1 (s. DELBRÜCK, *AindVerbum* 75, OLDENBERG, *Rigveda* 1. 262); die gāthische Metrik begünstigt allerdings ein zweisilbiges Wort; doch ist das nicht ausschlaggebend, vgl. Str. 8c, wo wir ebenfalls eine überschüssige Silbe haben.¹

¹ ANDREAS korrigiert das im Vulgatatext bezugte 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 ($dadān$) in 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 , das wäre 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 . Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß eine solche Form existiert hat. Neben ai. दधन् *dadhān* steht 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 ; 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 , nicht $*dāhān$, und ebensowenig finden wir

88. Die Annahme, daß awestisches *u* einem ursprachlichen *q* oder *qu* entspreche, ist ja nichts weniger denn neu. Sie stammt aus dem Jahre 1890, wo HORN, *AJPhil.* 11. 89f. das *u*, *ā* von sieben awestischen Wörtern auf idg. Nasalis sonans zurückgeführt hat, nämlich von: *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌*, *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌*, *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬀𐬎𐬌*, *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌*, *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌*, *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌*, *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌* oder *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌* (*puxda-*, **sūta-*, *vayō.tūite*, *hūitiš*, *kuśra-*, *guśra-*, *bāna-*); sie sind alle außer dem letzten nur im jüngern Awesta bezeugt. JACKSON hat sich ihr *Avesta Grammar* 273 (1891) mit den Worten angeschlossen: „Aw. *u*, *ū* occasionally = Skt. *a* (derived from nasal sonants)“ und ist später noch zweimal auf die Frage zurückgekommen, *JAOS.* 15 (1892), Proc. 180 und 16 (1893), Proc. 39f., doch hat er das Material nur um ein Beispiel vermehrt; er verbindet nämlich an der ersten Stelle mittelst des Ansatzes *q = u* das gAw. *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌* (*fšanghyō*) mit *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌* (*fšuō*), aber zugleich auch das dazugestellte ai. *विश्वप्स्यः* *viśva]psnyah* mit *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌* *ā]psu-*, so daß also die Gleichung idg. *q = u* nicht nur für das Awesta, sondern auch für den Veda gälte. Und auf das gleiche kommt auch HORN, *GdrNeupEt.* 52 hinaus, wo er, mit bezug auf seinen erwähnten Aufsatz, das npers. *بُن* *bun* „Fundament“, Aw. *buna-* aus **bhydhnd-* herleitet, aber zugleich dem ai. *बुध्नः* *budhndh* gleichsetzt. Da nun aber das gleichbedeutende griech. *πυθμῆρ* doch nicht abgetrennt werden kann, so würden wir damit auf ein ursprachliches *u* aus älterem *q* gewiesen werden. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die erste Anregung zu der *q-u*-Theorie vom aksl. *sūto* „hundert“ ausgegangen ist, das man öfters schon als Lehnwort aus dem Iranischen bezeichnet hat; dann aber müßte das iranische Wort **sutō* gelautet haben. So früher auch BRUGMANN in *TEICHMEES Ztschr.* 1. 251, während er jetzt *Grundriß* 2b. 41 vorsichtiger *sūto* als „Lehnwort aus irgendeiner südöstlichen idg. Sprache“ bezeichnet; als Lehnwort aus dem Iranischen gilt ihm jetzt vielmehr finn. *sata* und krimgot. *sada*, beide mit *a*. Im Gegensatz zu BRUGMANN sieht VONDRAK, *Vgl. Slav. Gramm.* 1. 337 *sūto* für ein echtslavisches Wort an.

89. HORN hat mit seiner Aufstellung wenig Beifall gefunden. Ich habe mich *IE.* 1. 492 und *GlrlPhil.* 1a. 25 dagegen ausgesprochen

(s. auch *AirWb.* 475, 524f., 639, 1825), desgleichen HÖRSCHMANN, *Pers. Stud.* 31, WACKERNAGEL, *Aind. Gramm.* 1. 21 und MEILLET, *MSL.* 9. 379 (wozu *AirWb.* 909 oben); bei BRUGMANN, *Grundriß*² 1. 400f. wird sie mit Stillschweigen übergangen; vgl. 2b. 55, Note. Außer JACKSON hat nur ANDREAS — brieflich — sich für HORN erklärt, s. HORN, *GdrNeupEt.* 52. Nunmehr kommt er darauf zurück. Aber ich kann über ANDREAS' Meinung kein klares Bild gewinnen; denn im Gegensatz zu den § 87 erwähnten zwölf Wörtern hat er fünf andern, die ebenfalls *a* und *a* für idg. *o*, *u* bieten, den *a*-Vokal belassen. Er gibt ihnen *a*², in einem Fall *o*, nicht aber *u*. Es sind das die Wörter 1. *haṣṣā* (*haṣṣā*) = *haṣṣā*²; 2. *haiṣṣā* (*haiṣṣā*) = *haiṣṣā*²; 3. *ajjātim* (*ajjātim*) = *aṣṣātim* 'Nichtleben' (s. v. a. 'Tod'); 4. *dābāma* (*dābāma*) = *dābāma*², Akk.-Nom. Sing. eines *men*-Stammes, 'Betörung'; 5. *tanuṣ* (*tanuṣ*) = *tanuṣ*. Der etymologische Wert des strittigen Vokals könnte höchstens bei dem letzten Wort in Frage gestellt werden, das dem aind. *tanv* 'dem Leib' entspricht; vgl. BRUGMANN, *Grundriß*² 2a. 209 (mit 176).¹ In den andern Fällen unterliegt er nicht dem geringsten Zweifel. Ich verweise auf mein *AirWb.* unter den einzelnen Wörtern, ferner auf BRUGMANN, *Grundriß*² 1. 397, 401, 398, 2b. 145 zu den aind. Wörtern *sa-kṣṭ*, *satyāḥ*, *ajñatāḥ* und *dhām*a. Man beachte auch für das dritte Wort *ajjātim* (*ajjātim*) = *ajjātim* 'falscher Wandel' (eig. 'Nichtwandel') (§ 47), und für das vierte *dābāma* (*dābāma*) = *dābāma* (§ 82), dessen *a* — *u* dem Schluß-*a* jenes Worts — *a*² nach allgemeiner Ansicht etymologisch gleichwertig ist, = *o*. Daß in allen fünf Fällen ein Versehen oder Übersehen vorliegen könnte, halte ich für ausgeschlossen. Was also hat ANDREAS bestimmt, ihr *a*, *a* nicht wie sonst bei gleichem etymologischen Wert durch *u* zu geben?² Ehe ich darüber Bescheid weiß,

¹ Den fünf Ausnahmen gesellt sich eine sechste zu, darin der auf *u* gehende Vokal mit *u* geschrieben wird, das ANDREAS durch *o* — nicht *u* — wiedergibt, d. i. *apṣṣā* (*apṣṣā*) = *apṣṣā* (§ 48); s. dazu BRUGMANN, *Grundriß*² 2a. 224.

² Anhangsweise sei noch auf die Akk. Plur. mask. und fem. aufmerksam gemacht, deren Ausgang *ā* ANDREAS mit *o* umschreibt. Aber die idg. Grundlage dafür ist doch *-as*! Weßhalb gleichwohl *ā*? Vgl. oben § 23, Note.

muß ich auf eine allgemeine Erörterung darüber, wie idg. *u*, *ṃ* im Uriranischen vertreten sei, Verzicht leisten. Ich beschränke mich auf ein paar Bemerkungen zu den § 82. 4 verzeichneten Wörtern.

90. Für die Lesung des Gottesnamens mit *u* (*muzdō*) läßt sich entschieden dessen neupersische Aussprache *هَرْمُزْد* *hurmuzd* geltend machen. So vokalisiert auch das Arabische. Aber die älteren Darstellungen des Namens wollen, soweit sie die Färbung des Vokals erkennen lassen, wenig dazu stimmen; vgl. NÖLDEKE, *BB.* 4. 67, HÜBSCHMANN, *Arm. Gramm.* 1. 82, JUSTI, *Iran-Namenb.* 7 ff., wo weitere Literatur verzeichnet ist. Die Griechen schreiben *α* (*Ἀρμούδιος*, *Ἀρμούδιος*) oder *ι* (*Ὀρμύδιος*); das selbe *ι* zeigt auch das Armenische (*որմիզդ* *ormizd*) und, sofern der gesprochene Vokal in der Schrift ausgedrückt ist, das Assyrische, Syrische und Aramäische; endlich erscheint dieses *ι* auch im Turfanpahlavi (s. SALEMANN, *Manich. Stud.* 1. 49), während das Inschriften-, Münzen- (s. HORN-STEINDORFF, *Sass. Siegelsteine* im Index) und Buchpahlavi den Vokal unbezeichnet lassen. Daß diese Zeugen für ANDREAS' Ansicht sprechen, wird man nicht behaupten können. Was aber die Tatsache angeht, daß das Wort in neupersischer Zeit mit *u* vokalisiert ist, so erinnere ich daran, daß auch das in seinem Konsonantenaufbau sehr ähnliche Wort für „Lohn“ heute mit *u* gesprochen wird, *مزد* *muzd*, obgleich hier ein ursprachliches *ι* zugrunde liegt, wie griech. *μισθός* usw. mit Sicherheit erweisen.

91. Zugunsten der Lesung *δρυεutam*, Gen. Plur., wird ANDREAS jedenfalls auf die Schreibung des Dat. Plur. verweisen: *δρυεutam* Str. 11, den er mit *δρυεutam* darstellt. Im arsakidischen Text sei das für *u* eingetretene *u* durch Waw (י) ausgedrückt gewesen, die Transkriptoren hätten aber irrtümlich *ḥ* (ō) statt *u* dafür eingesetzt. Wegen des auffälligen *ḥ* im Wortinnern s. *GrPhl.* 1 a. 159 unter 57. In den guten Handschriften ist allermeist hinter dem *ḥ* der Trennungspunkt gesetzt, so daß die zu einem Wort zusammengehörige Zeichenreihe in zwei Wörter zerlegt erscheint. So viel dünkt mir ganz unzweifelhaft, daß das seltsame *ḥ* in einer Anzahl von Fällen allein auf einer mißverständlichen Auffassung der Textgestalter beruhen

kann. In jAw. 𐎧𐎡𐎢𐎠𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠 (hispō.sēmua — das wäre idg. *sispekōmn^o, d. i. Part. Med. eines reduplizierten Präsens zu lat. *speciō*, *AirWb.* 1614 —), sowie in dem dazu gehörigen jAw. 𐎧𐎡𐎢𐎠𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠 (hispō.santm) hat die zweite Silbe ganz sicher niemals einen Vokal gehabt von solcher Färbung, daß das Wawzeichen ein angemessener Ausdruck dafür gewesen wäre. Das selbe läßt sich von dem 𐎢 behaupten in: jAw. 𐎡𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠 (uzyō.santm; Part. Akt. des redupl. Präs.; *AirWb.* 183 m); gAw. 𐎡𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠 (mazdāshō.dām; 2. Plur. Med.; *AirWb.* 1181); gAw. 𐎡𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠 (didraytō.duyā; 2. Plur. Med.; *AirWb.* 772); gAw. 𐎡𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠 (vaēdō.dām; 2. Plur. Med.; *AirWb.* 1314); jAw. 𐎡𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠 (rimanō.him; *AirWb.* 1449; zur Bildung vgl. griech. ῥιμος, ῥιμνεύω usw.); u. a. Den idg. Vorformen all dieser Wörter wäre an der fraglichen Stelle ein *e* zuzuweisen.

92. Aber auch zugegeben, es sei das 𐎢 von 𐎡𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠 (drogō.dabyō) mit dem 𐎢 dieser Wörter nicht zusammenzuwerfen, es sei das dem 𐎢 im arsakidischen Text vorausliegende Waw wirklich bestimmt gewesen, einen dunklen Vokal darzustellen, — muß es denn dann gerade ein *u* gewesen sein? Aus § 51 wissen wir, daß nach ANDREAS jeder kurze *a*-Vokal in der Stellung vor einem Nasal zu *o* geworden war. Also der Akk. Sing., der Nom. Plur. zu dem besprochenen Dat. Plur. 𐎡𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠 (drogeantm), 𐎡𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠 (drogvantō), sie lauteten ^ocont^o. Kann sich nicht dieses *o* der ‚starken‘ Kasus in den ‚schwachen‘ stämmigen Dat. Plur. übertragen und an die Stelle des hier lautgesetzlichen Vokals geschoben haben? Das wäre genau der nämliche Vorgang, wie er in griech. χαλίσσαι vorliegt, das im Anschluß an χαλίστης usw. für *χαλίσσαι eingetreten ist; s. GMEYER, *GriechGr.*² 410, BRUGMANN, *GriechGr.*² 200, HINT, *Hdb. d. griech. L&FL.* 267. Die gleiche Erklärung ist selbstverständlich auch auf den femininen Abl. Sing. jAw. 𐎡𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠 (drvō.iḡyāt) des selben Adjektivs anwendbar; vgl. griech. χαλίσσα. Aber — mutatis mutandis! — auch noch auf andre der von ANDREAS mit *u* aus *η*, *ε* angesetzten Wörter, z. B. auf sein urta^oenḡyō (vgl. BRUGMANN, *Grundriß* 2b. 266) und 𐎡𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠.

93. Die häufigste Wiedergabe des *•* der Vulgata im ANDREASschen Urtext ist die durch *α^o*. Wir finden es dafür in jeder Stellung,

einmal — in 𐬵𐬀𐬯𐬀𐬭 (*jamaiti*) = *ja^ama^ati* — auch vor einem Nasal (s. § 51). Und es entspricht dieses *a^a* nicht nur jedem der drei kurzen idg. *a*-Vokale, sondern, wie in § 39 gezeigt worden ist, auch idg. *u* und *y*; somit all den Lauten der Ursprache, die im Indischen — und nach der bisher üblichen Annahme im Arischen — durch kurzes *a* vertreten sind. Man vergleiche dazu § 60, wo wir sahen, daß auch in ANDREAS' *a^a* jeder der drei idg. langen *a*-Vokale enthalten sein kann.

94. Als Belege dafür, daß *a^a* jedem der idg. kurzen *a*-Laute antwortet, führe ich an: 1. für idg. *a*: 𐬀𐬶𐬀𐬭𐬀 (*ayavhā*) = *a^ayouhā^a*; s. lat. *aes*, *aēnus*; 𐬀𐬶𐬀𐬭𐬀 (*apōmōm*) = *a^apōmōm*; s. griech. *ἀπό*; 𐬀𐬶𐬀𐬭𐬀 (*asōnō*) = *a^asōnō*; s. griech. *ἄζωον*; 2. für idg. *o*: 𐬀𐬶𐬀𐬭𐬀 (*sravahi*) = *sravā^ahi*; s. griech. *στρέψαι*; 𐬀𐬶𐬀𐬭𐬀 (*naram*) = *na^arom*; s. nosk. *nerum*, griech. *ἐρέρα*; 𐬀𐬶𐬀𐬭𐬀 (*aipi*) = *a^api*; s. griech. *ἐπί*; 3. für idg. *o*: 𐬀𐬶𐬀𐬭𐬀 (*yat*) = *ya^at*; s. griech. *ὄ*; 𐬀𐬶𐬀𐬭𐬀 (*kaēnā*) = *ka^ainā^a*; s. griech. *καί*; 𐬀𐬶𐬀𐬭𐬀 (*aiāhyā*) = *urta^ahyo*, Gen. Sing.; s. griech. *ἄϊα*; vgl. dazu § 40 mit Note.

Ich bin damit am Ende. Hoffentlich haben meine Zweifel und Einwürfe den Erfolg, daß ANDREAS das Erscheinen des versprochenen „zweiten Teils“ (s. oben § 2) nunmehr recht beschleunigt.

Heidelberg, 1. Dezember 1909.

Die Rechtsbücher der syrischen Patriarchen und ihre Quellen.

Von

V. Aptowitzer.

Ende 1908 hat EDUARD SACHAU einen zweiten Band syrischer Rechtsbücher herausgegeben,¹ welche drei nestorianische Patriarchen: Chenanischio am Ende des VII., Timotheos und Jesubarnun im Anfange des IX. Jahrhunderts zu Verfassern haben.

Auf eine Anregung D. H. MÜLLERS habe ich in einer größeren Abhandlung in den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie zu Wien² die Rechtsbücher dieser drei Patriarchen auf ihre Quellen untersucht und dabei folgendes festgestellt:

1. Vom islamischen Recht, an dessen Einfluß man wegen Zeit und Heimat der Rechtsbücher zunächst denken müßte, ist in der Gesetzgebung dieser Patriarchen auch nicht die allergeringste Spur zu finden, wofür wir das zweifellos kompetente Zeugnis ED. SACHAUS haben, dem nur ein einziges Urteil des Patriarchen Chenanischio auf mohammedanischen Einfluß zurückzugehen scheint, welche Annahme aber in Wirklichkeit nicht notwendig ist.³

¹ *Syrische Rechtsbücher*. Herausgegeben und übersetzt von EDUARD SACHAU. Zweiter Band. Berlin 1908.

² *Die syrischen Rechtsbücher und das moresisch-talmudische Recht*. Phil.-historische Klasse. Bd. 163, Abhandlung v. Wien 1909. In Kommission bei ALFRED HÖLDER. — In meinem Artikel werde ich diese Abhandlung als SRT anführen.

³ SRT, S. 14 f.; s. hier weiter unten S. 220.

2. Auch vom römisch-griechischen Recht ist in den Rechtsbüchern der nestorianischen Patriarchen nur äußerst wenig zu finden. In einigen wenigen Entscheidungen treffen wohl die syrischen Juristen mit den *Leges Constantini Theodosii Leonis* zusammen, aber als Quelle der ersteren können diese Gesetze nicht angesehen werden.

3. Die gemeinsame Quelle, aus der die Patriarchen Chennanisch, Timotheos und Jesubarnun geschöpft haben, ist das biblisch-talmudische Recht.¹

Was den letzten Punkt betrifft, bin ich entfernten Ähnlichkeiten, bloßen Anklängen, Vermutungen und überhaupt jeder auch nur einigermaßen gezwungenen Ableitung sorgfältig und geflissentlich aus dem Wege gegangen und habe nur solche Bestimmungen des jüdischen Rechtes zum Vergleiche herangezogen, die vollkommene Entsprechungen bieten oder Prinzipien zum Ausdruck bringen, die auf den ersten Blick auch als Basis der Patriarchatsurteile zu erkennen sind. Ich konnte daher mit Recht das Ergebnis meiner Untersuchung als ein gesichertes ansehen.

Man stelle sich nun vor, welche Überraschung es für mich war, in einem kurz vor dem Erscheinen meines Buches veröffentlichten Artikel von J. PARTSCH,² in welchem neben anderen Rechtsquellen der nestorianischen Kirche³ besonders die Rechtsbücher der drei Patriarchen behandelt werden, folgendes zu lesen:

„Der größte Wert dieser Quellen liegt für unsere Forschung in der Tatsache, daß der syrisch-römische Spiegel, die *leges Constantini Theodosii Leonis*, diesem nestorianischen

¹ SRT, S. 2.

² *Neue Rechtsquellen der nestorianischen Kirche*. Von Professor Dr. J. PARTSCH in Genf. Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Band XXX. Romanistische Abteilung. 46 S. 8°.

³ 1. *Die Konzilien- und Synodenbeschlüsse und damit zusammenhängende canones der nestorianischen Kirche* von anno 410—790, herausgegeben und übersetzt von O. BRAUN, Buch der Synhados, Stuttgart und Wien 1900. Französische Übersetzung von J. B. CHAROT in *Synodicon orientale*, Paris 1902. II. *Die Canones des Bischof-Metropolitens Simson von Ibedardé*, ..., herausgegeben von ADOLF RÜCKER. Leipzig 1908.

Rechtsleben geschichtlich zugrunde liegt...¹ Es ist daher eine herzliche Freude für den Verf. dieser Zeilen, als erster aussprechen zu können, daß Mittereis' Lehre von der Einwirkung hellenistischen Rechtes auf das syrische Rechtsleben reiche neue Bestätigung durch diese neuen Quellen erhält.²

Eine sorgfältige Prüfung der Schrift belehrte mich aber, daß die 'neue Bestätigung', welche die Mittereische Lehre durch diese neuen Quellen erhalten soll, in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist.

Dies gilt — vorläufig — nur in bezug auf 'Syrische Rechtsbücher II', die allein in diesem Artikel den Gegenstand der Erörterung bilden sollen. Was nun diese betrifft, konnte ich nach der Lektüre des PARTSCH'schen Artikels folgende Sätze niederschreiben:

Selbst wenn PARTSCH' Zurückführungen auf griechisches Recht in sämtlichen von ihm herangezogenen Fällen richtig wären, würde der Einfluß des hellenistischen Rechtes im Vergleiche zu dem des jüdischen als ein verschwindend geringer bezeichnet werden müssen. Aber von PARTSCH' Aufstellungen und Ausführungen sind die meisten unzutreffend und unrichtig und unter den wenigen Fällen, in welchen wirklich eine Koinzidenz zwischen den Rechtsbüchern und griechischem Recht besteht, gibt es einige — und zwar die wichtigsten — wo diese Koinzidenz in gleicher Weise auch das jüdische Recht betrifft, so daß diese Fälle als neutral erklärt werden müssen. Zieht man von PARTSCH' Ableitungen die unrichtigen und die neutralen ab, so bleibt in den Rechtsbüchern der nestorianischen Patriarchen Chenanische, Timotheos und Jesubarnun vom griechischen Recht eben 'äußerst wenig'.

Dafür, und zwar nur dafür, soll hier der Beweis erbracht werden, indem wir PARTSCH' Beweisführung Schritt für Schritt folgen und die erwähnte Subtraktion durchführen.

Bevor ich aber den eigentlichen Beweis antrete, muß ein Punkt, der zwar nicht streng zur Beweisführung gehört, aber doch wichtig

¹ Von mir gesperrt. Dies auch für die weiteren Stellen aus P.'s Artikel.

² S. 13, 15.

ist, kurz erledigt werden. Es ist die Behauptung PARTSCH¹, daß einige Bestimmungen des Patriarchen Timotheos, welche weder seine Vorgänger, noch seine Nachfolger kennen, willkürliche Erfindung des Timotheos seien, ohne jemals praktische Geltung gehabt zu haben.

Als einen wichtigen Beleg für diese Behauptung führt er folgendes an:

Nach der Rechtsübung, die für ihn die geltende ist, erbt die Tochter nicht neben dem Sohn nach dem Vater, die Schwester nicht neben Brüdern nach dem Bruder. Der Patriarch gibt hier der Tochter oder Schwester ein Erbrecht auf ein Zehntel des Nachlasses, wenn sie nicht ausreichend durch eine Ausstattung oder eine sonstige Zuwendung aus dem väterlichen Vermögen versorgt ist. Ebenso soll die Gattin nach dem Tode des Mannes, wenn sie aus der Hausgemeinschaft scheidet, außer ihrer *ῥωρία* und *ἐξωνή* ein Zehntel des in der Ehe gemachten Errungenschaftsgutes oder gar ein Zehntel des Nachlasses erhalten. Diese Einzehntel-Teile sind willkürliche Erfindungen des Timotheos (§ 58), vgl. auch die Erwägung bei Simeon 13. Die *canones* des Jesuabih 1 (anno 585) kennen als einen Typus der lokalen Statuarrechte, daß die Frau *ἐξωνή* und *ῥωρία* bekommt, also ähnlich L. 92 R. II 44, R. III 93 Abs. 4. Und der Nachfolger des Timotheos weiß auch nichts von dem Zehntel für die Gattin, ebensowenig wie für die Tochter oder Schwester².

Dem gegenüber genügt es, meine Ausführung über dieses Zehntel für die Tochter oder Schwester² hierher zu setzen:

Timotheos § 52:

„Wenn seine Eltern gestorben sind, wird sein Nachlaß zu gleichen Teilen unter seine Brüder verteilt, während die Schwestern ein Zehntel des Nachlasses zu ihrer

Talmudisches Recht:

Die Tochter, die von ihren Brüdern unterhalten wird, bekommt ein Zehntel des Vermögens,¹ aber nur wenn man den Vater nicht schätzen kann (in bezug auf

¹ S. 11 f.

² SRT, S. 72 f.

הַצֶּדֶק hinzubekommen, wenn nicht die Größe des Betrages, den er ihr Vater sie (versorgt hat) nach seiner Tochter gegeben hätte), seinen Verhältnissen und weder wenn man aber dies abschätzen im Leben noch im Tode ihnen kann, richtet man sich nach dieser (das ihnen Zukommende) zuge- Schätzung.¹ wendet hat.²

Bzüglich des Anteiles der Tochter decken sich die Bestimmungen des Patriarchen mit den Satzungen des talmudischen Rechtes in geradezu merkwürdiger Weise. Auch nach talmudischem Rechte bekommt die Tochter als Ausstattungsbeitrag ein Zehntel des väterlichen Vermögens, sowohl vom Vater selbst, als auch von den Erben. Diese sind außerdem noch verpflichtet, der Tochter einen standesgemäßen Unterhalt zu gewähren. Und auch hier ist das Zehntel nicht das ursprüngliche und ist nur für die Fälle bestimmt, wo man nicht weiß, wieviel der Vater der Tochter gegeben hätte.

Angesichts dieser Übereinstimmung zwischen dem Patriarchen und der talmudischen Satzung, die bei der jüdischen Bevölkerung Babylonians auch herrschender Brauch war, dürfte auch PARTSCH seine Behauptung, das eine Zehntel für die Tochter oder Schwester sei eine „willkürliche Erfindung“ des — in Bagdad lebenden und amtierenden — Timotheos, nicht aufrecht halten wollen, sondern meiner Konklusion zustimmen: „Da der Patriarch Timotheos seine Bestimmung, daß die Tochter ein Zehntel des väterlichen Vermögens bekommt, weder aus syrischen Rechtsquellen, noch aus einem syrischen Rechtsbrauch schöpfen konnte, und da diese Bestimmung auch allen anderen in Betracht kommenden Rechten, mit Ausnahme des talmudischen, fremd ist, so muß man notwendig das talmudische Recht und den jüdischen Brauch als Quelle des Patriarchen ansehen.“³

Aus dem Zehntel als Anteil der Tochter am Nachlaß des Vaters erklärt sich das Zehntel, welches die Witwe vom Nachlaß

¹ SKT, S. 74.

des Gatten bekommt und die geschiedene Gattin, wenn der Mann die Scheidung verschuldet. Ob dies bloß mechanische Gleichmachung ist oder, wie ich ausgeführt,¹ aus tieferen Gründen geschieht, ist für die Quellenfrage irrelevant.

Und nun zur eigentlichen Beweisführung.

S. 14: Im Vermögensrecht tritt bei Chenân. xxiv derselbe unrömische Rechtsgedanke hervor, der in den Versionen L. 64 R. n 109 Arm. 107 eine Rolle spielt. Chenânischô beschäftigt sich mit dem Falle, daß der Ehemann eine Geldsumme, die zur *εξουή* seiner Gattin gehörte, zum Ankauf eines Besitzes, wohl eines Grundstücks verwendet habe, der zum Gemeinschaftsgut der zwischen ihm und seinen Brüdern bestehenden *societas omnium bonorum* gehöre. Der Patriarch entscheidet ganz nach dem Gedanken, von dem jene Versionen ausgehen: „Wenn festgestellt wird, daß jenes Geld seiner Frau gehörte, so gehört auch der Besitz, der mit jenem Gelde gekauft worden ist, seiner Frau.“

Dieser Rechtsgedanke wird auch im talmudischen Recht in voller Schärfe ausgesprochen:

„Wenn jemand erwachsene und minderjährige Kinder hinterläßt und die erwachsenen vermehren das Vermögen, so haben sie für die Mitte (d. h. die Erbmasse) vermehrt.“ „Haben sie Frauen heimgeführt und diese ihnen Immobilien in die Ehe gebracht, so nimmt jeder das, was ihm gehört . . . Haben sie Gerätschaften mitgebracht, so nimmt jeder das, was er (als das Seinige) erkennt.“²

Da diese talmudische Satzung spätestens aus dem 11. Jahrhundert stammt, so ist sie als die Quelle des „unrömischen Rechtsgedankens“ im syrisch-römischen Spiegel selbst anzusehen.

S. 14: Im ehelichen Güterrecht ist die Erinnerung an die allerdings anscheinend längst unpraktisch gewordene Bestimmung der justinianischen Nov. 97 über die Gleichheit von *dos* und *donatio* noch nachweisbar (Timoth. 62).³

¹ SRT, S. 75 f.

² Tosefta Baba Bathra x 5 (ed. ZUCKERMANDEL 412⁴). Text SRT, S. 45.

Das stimmt. Aber in demselben Paragraph sagt Timotheos:

„Wir aber haben bestimmt, daß die *זופא* nur 400 *זוז* betragen soll, wobei wir reiche Leute im Auge haben.“

Timotheos statuiert also trotz der Erinnerung an die justinianische Novelle einen neuen Modus. Und woher hat er diesen? Aus dem talmudischen Recht und dem jüdischen Brauch. Im talmudischen Recht beträgt die normale *זופא* 200 *זוז* für die Jungfrau und 100 für die Witwe. In Priesterfamilien aber und in anderen vornehmen Kreisen pflegte die *זופא* mit 400 *זוז* bemessen zu werden. In gaonäischer Zeit finden wir diesen Betrag der *זופא* in manchen Gegenden Babyloniens allgemein gebräuchlich.

Die *זופא* im Betrage von 400 *זוז* kennt auch Jesubarnun: § 43 „Wenn ein Mann heiratet, gibt er seiner Frau [eine *זופא* im Betrage] von 100 bis 400 *זוז*.“

S. 14: „Endlich ist im Erbrecht das Tochtererbrecht zu gleichen Teilen neben den Söhnen, wie es in den *Leges* auftritt, wenigstens noch als lokales Recht bei Jesub. 51, 113 in Geltung. Noch canon xxiv der Synode Jesujabh 1 (anno 585 p. C.) scheint als gemeines Recht voranzusetzen, daß die Tochter einen Sohnesanteil erbt; auch Ebenän. xxv wendet dieses Recht an.“

Von dieser Ausführung ist nur die Angabe betreffend Jesubarnun sicher, alles andere aber unrichtig.

Seine Annahme in bezug auf canon xxiv der Synode Jesujabh 1 begründet PAUTSCH folgendermaßen: „Chabot p. 417: die Gattin des Erblassers, die neben den Söhnen auf einen Kopfteil eingesetzt ist, hat die Wahl zwischen der Rückgabe der *dos* und dem Erbteil. Dabei ist einmal nur der „männliche Erbe“ erwähnt, ein andermal der „Erbteil, wie er den männlichen Erben oder den Töchtern gegeben wird.“

Die Schwäche dieser Begründung springt in die Augen. Warum soll die zweite Stelle maßgebender sein als die erste, in der nur vom männlichen Erben die Rede ist? und wie ist nach PAUTSCH

¹ SRT, S. 84.

ein Ausgleich zwischen den beiden Stellen möglich? In der Tat ist ein Ausgleich nur bei der Annahme möglich, daß die Töchter, wie nach der ersten Stelle, nicht erbberechtigt sind und daß sie in der zweiten Stelle nur für den Fall der Ermangelung von Söhnen als Erben genannt werden, wie in allen anderen Rechten, welche die Töchter nicht zur Erbschaft berufen.

Was aber Chenanischos xxv betrifft, ist PARTSCH' Behauptung unzutreffend und die allgemeine Form der Angabe ohne Nennung des Spezialfalles und ohne die Erwähnung, daß bei Chen. auch der entgegengesetzte Standpunkt zur Geltung kommt, muß irreführen. Denn Chen. xxi § 5 kennt kein Erbrecht der Tochter, sondern bestimmt für sie, wie das talmudische Recht und Timotheos, bloß einen Ausstattungsbeitrag nach den Verhältnissen des Vaters:

„Die Tochter, die nach dem Tode ihres Vaters verheiratet wird, muß am Tage ihrer Verheiratung dasjenige bekommen, was ihr Vater ihr zu seinen Lebzeiten gegeben haben würde.“¹

Dieser Entscheidung widerspricht Urteil xxv nicht. Denn dort handelt es sich nicht um Tochter und Sohn, sondern um Tochter und Sohnestochter: „Das übrige Vermögen aber, das von ihrer aller Vater hinterlassen ist, soll seiner Tochter und seiner Sohnestochter zum Vorteil gereichen, zu gleichen Teilen sollen sie den Besitz ihrer Eltern (d. i. ihres Vaters, bzw. Großvaters) erben, die Tochter und die Sohnestochter.“

Es ergibt sich nun aus Chen. xxi § 5 und xxv das Prinzip, daß die Tochter zwar nicht neben dem Sohn erbt, aber gleichberechtigt ist mit der Sohnestochter. Dies ist die Satzung der Sadduzäer, nach welcher noch in talmudischer Zeit manche Richter zu judizieren pflegten und die auch von einigen karäischen Lehrern akzeptiert wurde.²

Die Abhängigkeit Chenanischos von diesem sadduzäischen Prinzip zeigt sich auch in folgender Tatsache.

¹ Dies kennt P. 8. 20

² SRT, 8. 247. 82

Aus der Diskussion zwischen den Sadduzäern und ihren Gegnern ergibt sich für die ersteren die Konsequenz: die Sohnes-tochter repräsentiert nicht ihren Vater gegenüber ihrem Onkel.¹ Und genau so entscheidet Chenan in Urteil x.

Auf diesem Prinzip beruht auch Jesubarnun § 52, wo ausdrücklich gesagt wird, daß die Töchter nur dort ihren Vater repräsentieren, wo die Töchter neben ihren Brüdern erben.²

Aus dem sadduzäischen Standpunkt erklärt sich auch die auffallende Tatsache, daß Timotheos einerseits in so schroffer Weise der Tochter das Erbrecht abspricht und andererseits Tochterstochter und Tochtersohn gleichmäßig erben läßt, „denn, wenn die Erbschaft in Ermangelung von Männern auf die Weiber übergeht, dann teilen sie untereinander zu gleichen Teilen.“ Dies ist nichts anderes als eine Ausdehnung der sadduzäischen Satzung von der Gleichberechtigung der Tochter mit der Sohnes-tochter.³

Die deutlichsten Spuren des griechischen Einflusses findet PARRACH im Intestaterbrecht und im Dotalsystem unserer syrischen Quellen. Bezüglich des ersteren führt er folgendes aus:

„MITTEIS hatte ausgesprochen, daß die Erbfolgeordnung des syrischen Spiegels nichts ist als ein durch spätere, im römischen Sinn erfolgte Reformierungen verdorbenes griechisches Intestaterbsystem.“ Mit dem Intestaterbrecht der *Leges* verglich er das attische Intestaterbrecht, wies nach, daß die Abweichungen der *Leges* augenfällig mit der römischen Gesetzgebung übereinstimmten, und erhielt durch Streichung dieser Einschübe ein hypothetisches griechisch-syrisches Erbrecht, das bis auf eine Einzelheit, nämlich das Erbrecht der Mutter gegenüber dem Kinde, mit der attischen Überlieferung übereinstimmte.

Dieses syrisch-griechische Erbsystem, das seither nur von DAVID HENR. MÖLLER angezweifelt und von MITTEIS und RABEL mit Erfolg verteidigt worden war, ist nun aus dem Dämmer der bloßen Hypo-

¹ SRT, S. 25.

² Tim. § 91, SRT 82.

these herausgetreten: unter den mehreren in den lokalen Gewohnheitsrechten nachweisbaren Systemen ist eines, und zwar dasjenige, das für die Patriarchen Timotheos und Jesubarnun das ordentliche ist, eben das System, das MITTEIS vermutet hatte . . . Eine Verknüpfung dieses Systems mit dem jüdischen Erbrecht der Mischna und des Talmuds ist ausgeschlossen, da das jüdische Recht bei ganz ähnlicher Behandlung der Parentelenfolge kein Erbrecht der Mutter und keines der mütterlichen Kognaten kannte.¹

Dies ist die Behauptung MITTEIS', deren Unrichtigkeit schon MÖLLER zur Genüge nachgewiesen hat. Neu sind nur einige Argumente PARTSCH' gegen MÖLLER, die ebenso unrichtig und haltlos sind. Bevor aber dies gezeigt wird, müssen einige Punkte in der bisherigen Ausführung PARTSCH' richtig gestellt werden.

1. P. behauptet, daß MITTEIS' System nur von D. H. MÖLLER angezweifelt worden war. Dies widerspricht den Tatsachen.

Bereits K. VOIGT ist für die mesopotamische Herkunft des syrischen Partikularismus eingetreten,² wie schon früher BREUS angenommen hat, daß dieser Partikularismus auf altsyrischem Landrecht beruhe. Und der ausgezeichnete Papyrusforscher C. WESSÉLY schreibt: „Gewiß spricht die innere Wahrscheinlichkeit für MÖLLERS Beweisführung S. 275 ff., daß in dem syrisch-römischen Rechtsbuch an solchen Stellen, die keine genügende Erklärung im römischen Recht haben, Spuren des Einflusses der altsemitischen Gesetze zu erkennen sind, nicht etwa Spuren der griechischen Rechtsentwicklung.“³ Auch JOSEF KOHLER hat MITTEIS' Hypothese nicht bloß angezweifelt, sondern mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen. KOHLER akzeptiert im allgemeinen MÖLLERS Aufstellungen über das syrisch-römische Rechtsbuch restlos und rückhaltslos⁴ und schreibt im be-

¹ S. 17—19.

² *Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1893, S. 210 ff. Vgl. D. H. MÖLLER, *Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi* (= SRH) S. 6.

³ *Zeitschrift für die lateinisch-römischen Gymnasien*, 1904, S. 143. SRH S. 6.

⁴ *Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft* XIX S. 103 ff. Vgl. D. H. MÖLLER, *Semitica* II S. 57—61; APOLOWITZ in J. Q. R. 1907 S. 610 f.

sonderen betreffend das Erbrecht: „Wenn aber MITTENS annimmt, daß auch das Erbrecht ein griechisches gewesen ist, so ist einerseits der Nachweis nicht im mindesten erbracht und andererseits verstößt er gegen alle geschichtlichen Ähnlichkeiten¹. . . Allein von einer Entlehnung aus dem griechischen Rechte kann keine Rede sein, jedenfalls spricht die Gleichheit einiger Bestimmungen in keiner Weise dafür. Es ist nicht griechisches, sondern altsyrisches Recht.“²

2. Nach PARTSCH' Darstellung muß man annehmen, daß die Erbsysteme Tymotheos' und Jesubarnuns sich vollständig decken. Dies ist unrichtig. Gerade in dem Punkte, der in der Kontroverse MITTENS-MÜLLER die Hauptrolle spielt, in bezug auf das Erbrecht der mütterlichen Verwandten, weicht Jesubarnun von Tymotheos ab, indem er § 61 Abs. 7 ausdrücklich hervorhebt: „Dagegen sind die Brüder und Schwestern der Mutter von dieser Erbschaft (am Nachlasse der Tochter) ausgeschlossen.“³

P.s Argumente gegen MÜLLER'S Ausführungen lauten folgendermaßen:

1. „Daß jemals die Mutter nach jüdischem Rechte (ob biblisch, talmudisch, sadduzäisch oder karäisch) den Erblasser mit Ausschluß seiner Geschwister⁴ beerbt hat, scheint auch MÜLLER nicht behaupten zu können.“

Diese Behauptung trifft nicht zu. In der von MÜLLER⁵ angeführten Talmudstelle heißt es nach der Deduktion aus der Bibelstelle ausdrücklich: „der Stamm der Mutter ist also genau so zu behandeln wie der Stamm des Vaters. Wie beim Stamm des Vaters der Vater den Sohn beerbt, so auch beim Stamm

¹ *Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft* xix S. 104.

² *Ibid.* S. 105.

³ Bei dieser Gelegenheit will ich eine Angabe in SRT berichtigen. S. 107 Nr. 5 im Erbrecht Jesubarnuns muß es für: [Vater] (nicht Mutter) heißen: [Vater] (und) Mutter. Danach auch S. 106 zu berichtigen.

⁴ Von P. gesperrt.

⁵ SRH S. 14.

der Mutter beerbt die Mutter ihren Sohn.¹ D. h. also: wie der Vater seinen Sohn mit Ausschluß seiner Geschwister beerbt, so beerbt auch die Mutter ihren Sohn mit Ausschluß seiner Geschwister.²

2. „Jedenfalls steht „das Geschlecht“ in Num. 27. 11, selbst wenn man darin die Kognaten sehen wollte, nach den Geschwistern.“

Auch dieses Argument ist nicht zutreffend. Die Karäer, die in Num. 27, 11 auch die Familie der Mutter angedeutet finden, folgern daraus das Erbrecht der mütterlichen Verwandten,³ diese stehen aber auch in allen anderen Erbsystemen — im griechischen, in dem der Leges, im hypothetischen *Mirras*⁴ und in dem des Timotheos — nach den Geschwistern.

3. „und hat die einzige juristisch ernst zu nehmende jüdische Praxis, in welcher MÜLLER das Erbrecht der Mutter nachweist, nämlich die Übung der Karäer, einer jüdischen Sekte, die im 8. Jahrhundert p. C. ohne deutliche Vorgeschichte auftaucht (The Jewish Encyclopaedia, v. Karaites and Karaites 1904) nichts mit den syrischen Leges, noch mit den Rechtsanschauungen der Nestorianer zu tun: jene Karäer lassen die Mutter nur erben, wenn der Erblasser keinen Vater hat und auch keine Deszendenz vom Vater da ist. Aber nach den Leges erbt die Mutter mit⁵ dieser Deszendenz, nach den nestorianischen Patriarchen gar vor⁶ ihr und neben⁷ dem Vater des Erblassers selbst.“

Hier ist die Angabe in bezug auf das Alter der karäischen Tradition unzutreffend. Der Zusammenhang zwischen Karäern und Sadduzäern ist heute nicht mehr zweifelhaft.⁸

¹ Baba Bathra 114^b. Vgl. SRT, S. 78.

² Jehuda Hadassi in Eshkol ha-Kofer 99^b: „Wenn es also in der Schrift in bezug auf die Erbordnung heißt: Und ihr sollt seinen Erbbesitz dem nächsten Verwandten geben aus seiner Familie (nicht aus der Familie des Vaters!), so bekundet sie damit, daß sowohl die Verwandtschaft der Mutter sowie die des Vaters gemeint sei.“ Vgl. SRH, S. 17 f.; SRT, S. 79.

³ Von P. gesperrt.

⁴ Vgl. Arroweizen in J. Q. R. 1907, S. 608, und *Anzeiger der Kais. Akademie* vom 2. März 1910.

Die Behauptung aber, jene Karäer lassen die Mutter nur erben, wenn der Erblasser keinen Vater hat, ist unrichtig. In einer der von MÖLLER angeführten karäischen Stellen heißt es ausdrücklich: „Die Mehrheit der Gelehrten aber entscheiden, daß Vater und Mutter unter sich die Erbschaft des Sohnes teilen.“¹ Richtig ist bloß, daß die Karäer die Mutter nur in Ermangelung von Deszendenz erben lassen, dies tun aber auch die nestorianischen Patriarchen. Denn PAARSCH' Behauptung, daß nach den nestorianischen Patriarchen die Mutter vor der Deszendenz erbt, ist unrichtig, wie der Wortlaut folgender Paragraphen zeigt:

1. Timotheos, § 51: „Ein Mann stirbt und hinterläßt einen Sohn, eine Tochter, Vater, Mutter und Frau. Es beerben ihn sein Sohn und seine Frau, wenn sie Witwe bleibt . . . Wenn der Vater oder die Mutter des Verstorbenen arm sind, so müssen sie aus der Habe ihres Sohnes erhalten werden, solange der Sohn und die Frau des Erblassers leben. Wenn aber Sohn, Tochter und Frau sterben, beerben ihn sein Vater und seine Mutter.“

Solange also Deszendenz lebt, haben Vater und Mutter nur Anspruch auf Unterhalt, und selbst dies nur, wenn sie arm sind. Von einem Erbrecht ist keine Rede.

2. Timotheos § 52: Solange sein Vater und seine Mutter leben, beerben sie ihn, falls er seinerseits keine Kinder hat.²

3. Timotheos § 87: „Wenn aber die Kinder kinderlos sterben, fällt die Erbschaft ungeteilt von den Kindern auf die Eltern zurück.“

4. Timotheos § 63, Abs. 4: „Wenn der Vater oder die Mutter des kinderlos Verstorbenen noch leben, so beerben sie ihn, denn sein Nachlaß aszendiert, weil er keine Deszendenz hat.“

Daß Jesubarnun die Mutter nur in Ermangelung von Deszendenz erben läßt, folgt deutlich aus § 61.

¹ MÖLLER, SRH, S. 30, Anm. 1. Text in SRT, S. 33, Anm. 2.

5. Jesubarnun § 61: „Wenn dagegen diese Töchter sterben, ohne Kinder zu hinterlassen, fällt ihr ganzes Vermögen ihrer Mutter zu.“

Timotheos betont also in vier Paragraphen ausdrücklich, daß Vater oder Mutter nur in Ermangelung von Deszendenz erben. Dazu kommt noch § 55, wo bloß vom Vater die Rede ist.

6. Timotheos § 55: „Denn nur dann geht die Erbschaft rückwärts auf den Großvater zurück, wenn männliche oder weibliche Erben nicht vorhanden sind. Wenn dagegen Erben vorhanden sind und wir nun die Erbschaft zum Großvater zurückwenden wollten, würden wir offenkundig gegen den Willen Gottes, der in seiner Menschenfreundlichkeit Erben verliehen hat, handeln. Würden wir sie doch der Erbschaft ihres Vaters berauben.“

Daß die Mutter ein größeres Recht hat als der Vater, wird doch wohl niemandem einfallen zu behaupten. Wie kann nun PARRSON, abgesehen von der Unrichtigkeit seiner Angabe in bezug auf die nestorianischen Patriarchen, die Behauptung aufstellen, daß die Mutter vor der Deszendenz erbt, wenn in allen Erbsystemen, wo die Eltern ein Erbrecht besitzen, selbst der Vater erst nach der Deszendenz zur Erbschaft berufen wird?

Daß nach den Leges die Mutter mit der Deszendenz erbt, ist unrichtig, da diese der Mutter nur neben den Geschwistern einen Kopfteil zusprechen, wie auch PARRSON selbst S. 18 angibt. Es ist nun interessant und wichtig, daß noch im x. Jahrhundert dem Gaon Sa'adia ein Fall zur Entscheidung vorgelegt wurde, wo die Mutter neben dem Bruder des Erblassers einen Erbanteil beanspruchte. Sa'adia entschied natürlich im Sinne des rezipierten talmudischen Rechtes gegen die Mutter, aber die Möglichkeit solcher Prozesse und die Tatsache, daß sie nicht kurzerhand von dem zuständigen Ortsgericht entschieden wurden, sondern vor den obersten Gerichtshof des Gaonats gebracht werden mußten, beweist, daß das Erbrecht der Mutter selbst in nachtalmudisch-rabbanitischen Kreisen nicht als absolut ausgeschlossen galt.¹

¹ SRT, S. 79.

Wir haben nun gesehen, daß eine Verbindung zwischen dem syrischen und dem talmudisch-jüdischen Erbrecht wohl möglich ist, da beide Systeme sich lückenlos decken. Also selbst wenn eine solche Übereinstimmung auch zwischen dem syrischen und dem attischen Erbsystem vorhanden wäre, könnte das syrische System auf das jüdische zurückgehen. In Wirklichkeit aber besteht zwischen dem syrischen und dem griechischen Erbrecht eine äußerst wichtige Differenz, die nämlich, daß, wie *Mittreis* selbst zugibt, das Erbrecht der Eltern im griechischen System nicht nachgewiesen werden kann, und nach der Annahme vieler auch nicht bestanden hat. Diese Differenz, durch die die Sukzessionslinie gerade in der Mitte durchbrochen wird, ist ja viel bedeutender als die vermeintliche Differenz zwischen dem syrischen und jüdischen System in bezug auf das Erbrecht der mütterlichen Kognaten, von der das Linealsystem nicht betroffen wird. Und wenn *Parrsen* für das Erbrecht der Eltern im griechischen Recht eine verschollene Bestimmung des *Pittakos* geltend macht,¹ so kann doch dieser Satz nicht mehr Bedeutung beanspruchen als die nicht rezipierte Ansicht des Talmuds und die Praxis der Karäer.

Zugegeben aber, daß im griechischen System das Erbrecht der Eltern Regel war, so stimmt ja das attische Erbsystem bis auf einen, die Parentelenordnung gar nicht tangierenden Punkt mit dem biblisch-talmudischen Erbrecht überein, so daß die griechische Erbordnung selbst nur aus der Rezeption des jüdischen Systems erklärt werden kann.² Es ist daher ganz bedeutungslos, wenn *P.* weiter ausführt:

„Die wesentlichen Gesichtspunkte zeigen genaue Übereinstimmung mit dem griechischen Parentelensysteme der attischen Ordnung: nach den Geschwisterkindern von Vaterseite kommt das Geschlecht der Mutter zur Erbfolge.“³

¹ S. 20 f.

² Wie *Müllers* ausgeführt hat.

³ S. 20.

Dieser Gesichtspunkt ist, wie wir gesehen, nicht gar so sehr wesentlich, da er nur den letzten Punkt in der Sukzessionslinie bildet.

„Die Erbfolge erfolgt nach Parentelen.“¹

Dasselbe ist ja auch im jüdischen Recht der Fall, wie P. selbst S. 19 hervorgehoben hat.

„Es gilt in der einzelnen Parentel das griechische *κατὰ τὸν ἀρσενικὸν ἀρσενας καὶ τὸς ἐκ τῶν ἀρσενων* (T. 82: Solange männliche Erben vorhanden sind, werden sie zur Erbschaft berufen: Wenn männliche Erben nicht mehr vorhanden sind, fällt die Erbschaft den weiblichen Erben zu).“¹

Ist dieser Grundsatz nur griechisch? Heißt es denn nicht Num. 27, 8: „Wenn jemand stirbt und keinen Sohn hat, sollt ihr sein Erbe übertragen auf seine Tochter?“

„Besonders bemerkenswert ist die Zurücksetzung der Töchter hinter den Söhnen.“¹

Gilt nicht dasselbe auch im biblisch-talmudischen Recht?

PARTSCH macht weiter geltend, daß „einer der markantesten Züge des attischen Erbrechtes auch unseren Quellen eignet“, nämlich:

„Das attische Erbrecht hat die Tendenz, das Vermögen dem *οἶκος* zu wahren, dessen Haupt der Erblasser ist, oder, wenn kein Abkömmling vorhanden war, jedenfalls dem *οἶκος*, dem er durch Geburt oder Adoption angehört. In erster Richtung ist die nach solonischem Recht bestehende Unfähigkeit bezeichnend, bei Vorhandensein von Söhnen deren Erbrecht durch eine Verfügung auf den Todesfall zu beeinträchtigen. Dieselbe Tendenz beherrscht deutlich unser syrisches Erbrecht: Allerdings kennt es — vielleicht unter kirchlichem Einfluß — eine weitergehende Befugnis zur Enterbung des entarteten Sohnes als nach den *Leyes*. Aber eine grundlose Übergehung oder Enterbung des Sohnes ist

¹ S. 20. — Hier hatte PARTSCH die Gelegenheit, die Theorie vom „reinen Samen“ zu erwähnen, auf die MITTIS und seine Anhänger so großes Gewicht gelegt haben, der aber durch MÜLLER jede Basis entzogen wurde (vgl. *Semitica* I, S. 30 ff.). PARTSCH' Schweigen darüber muß als Zustimmung gedeutet werden.

doch nicht möglich. Und wenn Jesub. 53. das zugunsten der Kirche errichtete Testament gegen die verheiratete und ausgestattete Erbtöchter gültig sein läßt, klingt auch hier durch, daß die Söhne jedenfalls durch ein väterliches Testament ohne Vorliegen eines Enterbungsgrundes nicht ausgeschlossen werden.¹¹

Wieder ein alter Bekannter: es ist das *Noterbrecht*, welches schon *MITTEIS* als eine der wichtigsten Stützen seiner Hypothese betrachtete. Gegen *MITTEIS* hat aber D. H. MÜLLER folgendes geschrieben:

„Eine weitere, „stärkere und sehr wertvolle“ Konkordanz zwischen beiden Rechten will *MITTEIS* in dem *Noterbsystem* erkennen. In meinem *Hammurabi-Buch* S. 284 besprach ich diesen Punkt und sagte also: „Was *MITTEIS* über das syrische *Noterbrecht* sagt, ist vollkommen richtig. Er bezeichnet als den Kernpunkt desselben den § 9 der Londoner Handschrift . . . Er stellt auch alle Stellen zusammen, welche beweisen, daß die Kinder die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind. Hierin hat er unzweifelhaft recht. Daß dies aus dem römischen Rechte nicht erklärt werden kann, darin stimmen *BRUNS* und *MITTEIS* überein. Wenn aber *MITTEIS* diese ganze Erscheinung aus dem griechischen Rechte erklären will, indem er sagt: „Eine Enterbung im römischen Sinne ist den Griechen absolut fremd; nur die bei Lebzeiten des Vaters unter Einwilligung der staatlichen Autorität durchgeführte feierliche Verstoßung vermag dem ungeratenen Kinde das Erbrecht zu nehmen!“, so möchte ich dagegen auf *Hammurabi* § 168—169 hinweisen, wo es ausdrücklich heißt, daß der ungeratene Sohn nur durch richterlichen Spruch verstoßen werden kann. Daß die Erbschaft den Kindern zufällt, und daß sie die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind, geht mit einer nicht mißzuverstehenden Deutlichkeit aus dem Gesetze *Hammurabis* hervor!“

Darüber schweigt *MITTEIS* in seiner Gegenkritik ganz und man darf wohl sagen: *qui tacet consentire videtur*.¹²

¹¹ S. 21.

¹² SRH, S. 33, 34.

Inhaltlich dasselbe führt auch KOHLER gegen MITTELS aus.¹ Für PARTSCH aber genügt es, MITTELS' Aufstellung zu wiederholen, ohne die Gegenbeweise zu erwähnen — was jedoch unzulässig ist.

Und auch das talmudische Recht kann hier herangezogen werden. In diesem ist zwar eine Übergangung rechtlich möglich, aber Enterbung im eigentlichen Sinne, d. h. Ausschließung vom Erbrecht durch eine Verfügung für den Todesfall, ausgeschlossen, also genau wie im attischen Recht und in § 9 des syrisch-römischen Rechtsbuches, wo ebenfalls nur von Enterbung durch testamentarische Verfügung die Rede ist. In der Mischnah Baba Bathra 126^b heißt es:

„Wenn jemand sagt . . . N. N., mein Sohn, soll nicht erben mit seinen Brüdern, so hat er nichts gesagt (seine Worte sind ungültig), weil seine Verfügung gegen die Vorschrift der Torah verstößt.“²

Das Noterbsystem des syrisch-römischen Spiegels kann also ebensogut aus dem talmudischen Recht stammen wie aus dem griechischen. In Wirklichkeit aber steht das syrisch-römische Rechtsbuch auch in diesem Punkt dem jüdischen Recht viel näher als dem attischen. Während nämlich in diesem — nach PARTSCH' Darstellung der fraglichen Bestimmung — selbst eine bloße Beeinträchtigung des Erbrechts des Sohnes unstatthaft ist, wird in L. § 9 des syrisch-römischen Spiegels Enterbung bei Abfertigung mit einem geringen Vermögensteil als zulässig erklärt. Dies ist ein Satz des jüdischen Rechtes: „Der Vater hat das Recht, seinen nicht erstgeborenen Sohn mit einem geringen Geschenk abzufertigen.“³ In dieser Form kommt zwar dieser Satz im Talmud nicht vor, inhaltlich aber ist er in mehreren Bestimmungen der Mischnah und anderer tannaitischer Quellen ent-

¹ *Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft*, xix, S. 110: „Auch das Noterbrecht des syrisch-römischen Rechtsbuches ist durchaus nicht griechisch.“ Vgl. D. H. MÜLLER, *Semítica* II, S. 59.

² *וְכִי יֹאמַר אִישׁ אֶל בְּנוֹתָיו אֲנִי אֶפְרָא וְלֹא יִרְשׁוּ אִתִּי . . . וְכִי יֹאמַר אִישׁ אֶל בְּנוֹתָיו אֲנִי אֶפְרָא וְלֹא יִרְשׁוּ אִתִּי.*

³ *וְכִי יֹאמַר אִישׁ אֶל בְּנוֹתָיו אֲנִי אֶפְרָא וְלֹא יִרְשׁוּ אִתִּי.* Vgl. APTOWITZ, *J. Q. R.*, 1907, S. 609.

halten.¹ Der Satz selbst kommt zuerst in einem gaonäischen Werk vor, das aus dem Anfang der zweiten Hälfte des viii. Jahrhunderts stammt,² aber größtenteils talmudische Traditionen überliefert.³

Was nun die nestorianischen Patriarchen betrifft, so gibt P. selbst zu, daß zwischen ihnen und den Leges eine Differenz besteht. Diese Differenz ist aber keineswegs so harmlos, wie man nach PAETSCHE'S Ausdrucksweise annehmen könnte, sondern ganz erheblich und von prinzipieller Bedeutung. Während nämlich die Leges auch dann eine Abfertigung fordern, wenn die Enterbung den mißbräutlichen Sohn trifft, ist in diesem Falle nach den Patriarchen eine Abfertigung nicht nötig. P. meint, diese „weitergehende Befugnis zur Enterbung des entarteten Sohnes“ sei vielleicht unter kirchlichem Einfluß entstanden, er kann also eine darauf bezughabende kirchliche Satzung nicht namhaft machen. Dagegen kann ich auf die Tatsache hinweisen, daß in der orientalischen Kirche umgekehrt eine dem entarteten Sohne sehr günstige Anschauung herrschte. So bestimmt der armenische Bischof Mechitar GOSCH:

„Betreffs der Söhne, die ihren Eltern nicht gehorchen, so mögen gleichwohl diese ihnen den ihnen an ihrem Vermögen gebührenden Anteil verabfolgen.“⁴

Diese Satzung geht auf Kanon 27 des heil. Basilios von Caesarea zurück.⁵ Die syrischen Patriarchen hingegen halten die Enterbung des ungehorsamen Sohnes geradezu für ein gutes Werk.

¹ Vgl. *Responsen der Gaonim*, ed. HARRAVY, Nr. 260, S. 134, SRT, S. 95. Vgl. auch Halachoth Pesukoth, ed. Schloßberg, S. 47.

² Halachoth Gedoloth (ed. Warschau 212*, ed. Berlin, S. 435). Vgl. GINZBERG, *Geonica* I, S. 104 f.

³ „Alles, was Halachoth Gedoloth sagen, ist amoräische Tradition“, ist ein allgemeiner Grundsatz der rabbinischen Literatur. R. Jehudai, der Verfasser der Halachoth Gedoloth, sagt selbst von sich: „Ye have never submitted a Matter to me, and I decided it, but that I had a proof from the Talmud for my decision, and from the practice of my teacher, who would have it from his teacher“ (GINZBERG, *Geonica* I, 95 f. Vgl. *ibid.* II, S. 48).

⁴ *Armenisches Rechtsbuch*, ed. J. KAHN, II, S. 175; SRT, S. 95.

⁵ KAHN I. c.

Für diese Annahme spricht die Tatsache, daß in §§ 53 und 102 wirklich nur von Übergang die Rede ist.

So weit stimmen also die syrischen Patriarchen mit dem talmudischen Recht überein. Und wenn sie selbst die indirekte Enterbung bloß auf den Fall des mißratenen Sohnes beschränken, so wird im talmudischen Recht diese Einschränkung zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben, sie ist jedoch, weil natürlich, mit hoher Wahrscheinlichkeit voranzusetzen. Diese Voraussetzung ist aber nur nötig, sofern der strenge Rechtsstandpunkt in Betracht kommt; denn aus ethischen Motiven wird in der Mischnah und im Talmud die Übergang durch anderweitige Versenkung bei Lebzeiten mißbilligt.

„Wenn jemand sein Vermögen Fremden zuwendet und seine Kinder leer ausgehen läßt, so ist zwar seine Verfügung gültig, aber die Weisen sind mit seiner Handlungsweise nicht zufrieden.“¹ „Wer sein Vermögen Fremden zuwendet und seine Kinder leer ausgehen läßt, auf den bezieht sich das Schriftwort (Ex. 32, 27): ihre Sünden sind auf ihrem Gebein.“² Eine solche Mißbilligung hatte für die Praxis denselben Effekt wie ein trockener Rechtsparagraph.

Die Patriarchen, sagte ich oben, halten die Enterbung des mißratenen Sohnes für ein gutes Werk. Timotheos § 93: „Wenn der Sohn Gott erzürnt . . . , dann ist er mit Recht ausgeschlossen. Ist er doch auch aus dem Himmelreich verstoßen.“³ Jesubarnun § 106: „Wenn ein Sohn seinem Vater oder auch seiner Mutter Schande bereitet . . . , sollen sie ihn enterbt aus dem Hause entfernen.“⁴ Dazu vergleiche man den Ausspruch R. Simon ben Gamliels, der zu dem Satze der Mischnah, daß die Weisen es mißbilligen, wenn ein Vater sein Vermögen seinen Kindern entzieht, bemerkt: „Wenn seine Kinder sich nicht nach Gebühr aufführen, so sei seiner zu Gutem gedacht.“⁵

¹ Mischnah Baba Bathra 153^b, SRT, S. 96.

² Jeruschalmi Baba Bathra, viii, 7 (16^b, 52): *חָבֵרָא הָיָה מְבַרְכֵּן מִיָּדָא דְּחַיִּיבָא לְבָנָא דְּחַיִּיבָא*
אֲמַרְיָא לֵבָרַךְ לְבָנָא דְּחַיִּיבָא אֲמַרְיָא לְבָרַךְ לְבָנָא דְּחַיִּיבָא.

S. 22: „Sehr interessant ist die Behandlung der Erbtöchter bei Jesubarnun. Das bruderlose Mädchen, das nach dem Tode seines Vaters Erbrecht nach diesem und nach dessen Vater hat, soll von den Brüdern ihres Vaters an einen Sohn verheiratet werden (Jesub. 46). Der väterliche Oheim soll der Vormund der Erbtöchter sein, und er soll sie nach seinem Ermessen verheiraten, sei es mit seinen Söhnen, oder den Söhnen seiner Brüder oder mit Fremden, indem er ihnen die Erbschaft ihres Vaters mitgibt“ (Jesub. 84). Es ist kaum zu kühn, hier die der christlichen Sitte noch mögliche Form der altgriechischen *πατρικία* zu sehen, die im attischen Recht dem Oheim erlaubt, die Erbtöchter als seine Gattin zu erlangen (*ἐχστν*) oder sie zu verheiraten (*ἐκδοῦναι*).⁴

Diese Zusammenstellung ist in der Tat sehr kühn! Das wichtigste in der Bestimmung des attischen Rechtes, die Heirat des Oheims mit der Erbtöchter, fehlt bei Jesubarnun und ist nach der christlichen Sitte wegen des Ehehindernisses der Verwandtschaft ausgeschlossen. Bleibt also nur die Verheiratung an einen Brudersohn. Diese aber wird von Jesubarnun selbst auf Numeri 36, 11 zurückgeführt. § 26: „Und Gott sprach zu Moses wegen der Töchter des Zelafchad, daß sie die Söhne ihrer Oheime (Vatersbrüder) heiraten sollten.“⁵

PARTSCH schließt seine Ausführung über das Erbrecht der syrischen Patriarchen in folgender Weise:

„So sind der Übereinstimmungen der wesentlichen Grundgedanken mit dem attischen Intestatsystem so viele, daß die griechische Wurzel dieses syrischen Erbsystems heute noch stärker hervortritt als zu der Zeit, da MITTENS mit meisterhaftem Scharfblick das attische System in den Regeln des syrisch-römischen Spiegels erkannte.“⁶

In meiner Ausführung hier ist nun bewiesen worden, daß das Resumé folgendermaßen lauten muß:

So sind der Übereinstimmungen mit dem ausschließlich attischen Erbsystem gar keine oder so wenige, daß die nichtgriechische

⁴ S. 23.

Wurzel dieses syrischen Erbsystems heute noch stärker hervortritt als zu der Zeit, da MÜLLER mit sachlicher Kritik die Aufstellungen MIRREIS' widerlegt hat.

PARTSCH scheidet vom Thema Erbrecht mit folgender Ausführung:

„Der Nachweis dieses Systems, welches die Töchter bei der Intestaterbfolge hinter die Söhne stellt, ist die wichtigste neue Erkenntnis, die wir den spätsyrischen Rechtsbüchern verdanken. Aber damit ist deren Bedeutung für die hellenistischen Erbrechtssysteme nicht erschöpft. Neben der herrschenden Intestatsordnung der Leges hatte schon MIRREIS in der Version P 1 ein Sonderrecht angenommen, nach welchem die Tochter nicht ganz durch Söhne ausgeschlossen wird, aber nur auf Halbtteil neben den Söhnen zur Folge gelangt. MIRREIS hatte betont, daß hier nicht nur ein persönliches Mißverständnis des Spieglers, sondern eine besondere Rechtsbildung vorliege, sei es eine spezifisch orientalische Quelle der nachrömischen Zeit, sei es ein griechisches Stadtrecht, wie ja griechische Stadterbrechte (z. B. GOMRYX, Stadtrecht IV, 37 f.) der Tochter nur einen halben Sohnesanteil, bei gleicher Berücksichtigung mit den Söhnen, zugestanden. Daß es sich wirklich hier um lokales Statutarrecht handelt, ist jetzt klar: Jesubarnun erzählt breit, daß die Behandlung des Tochtererbrechts nach „Gegenden“ (113, cf. auch 51) verschieden wäre, die Tochter entweder — wie in den Leges — neben den Brüdern auf ein volles Erbteil berufen werde, oder in anderen Gegenden nur den Halbtteil nehme, endlich in noch anderen Gegenden nicht neben den Brüdern erbe. Bei Simeon von Révardésir erscheint der Halbtteil der Tochter als herrschende Übung der Parsis“ (S. 23, 24).

Und in der Anmerkung dazu:

„Daß in diesem Punkte die nestorianischen Rechtsquellen Klarheit gebracht haben, ist um so erfreulicher,¹ als nunmehr eine Aufstellung D. H. MÖLLERS endgültig widerlegt werden kann. Dieser Schriftsteller hatte¹ (*das syr.-röm. Rechtsbuch und Hammurabi*, S. 30, Anm.

¹ Man beachte die Ausdrücke: „um so erfreulicher“ und „dieser Schriftsteller hatte herausgefunden“!

S. 33) herausgefunden, daß im x. Jahrhundert p. C. die jüdische Sekte der Karäer unter anderen auch eine übrigens verworfene Lehrmeinung aufweist, wonach die Tochter neben dem Sohn, der zwei Drittel der Erbschaft erhält, ein Drittel nehme. Was damit für das Verständnis des Halbteils der Tochter in P. gewonnen sein sollte, war schon bisher nicht klar. Wer nun den wilden Antisemitismus, mit welchem die Patriarchen das Judentum ablehnen, beobachtet, wird jedenfalls nunmehr nicht mehr glauben, daß jenes lokale Gewohnheitsrecht der nestorianischen Kirche, das in P. Eingang fand, aus einer Nachahmung der obskuren Praxis jener jüdischen Sekte entstand, die übrigens erst im viii. Jahrhundert in Babylonien auftaucht.⁴

Diese Ausführung muß ganz gestrichen werden. Sie beruht auf einem Rechenfehler. Wie soll man sich denn eigentlich das Halberbrecht der Tochter vorstellen? Daß die Tochter einen halben Sohnteil bekommen soll, ist, wenn nur ein Sohn und eine Tochter vorhanden sind, leicht ausführbar, indem der Sohn $\frac{2}{3}$ und die Tochter $\frac{1}{3}$ nimmt. Es sind aber mehrere Söhne und eine Tochter vorhanden, wie soll in diesem Falle die Teilung vorgenommen werden? Da gibt es doch nur einen einzigen Teilungsmodus, den nämlich, daß die Söhne den Nachlaß unter sich verteilen oder verteilt denken und dann der Tochter die Hälfte der Summe geben, die auf einen Sohn entfällt. Setzen wir nun beispielsweise den Fall, daß zwei Söhne und eine Tochter zur Teilung kommen, so erhält die Tochter als halben Sohnteil $\frac{1}{4}$ und die beiden Söhne erhalten $\frac{2}{4}$ des Nachlasses. Es entfällt also auf einen Sohn $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} = \frac{1}{2}$ und auf die Tochter $\frac{1}{4} = \frac{1}{2}$. Dies ist nun nicht mehr $\frac{1}{2}$, sondern $\frac{1}{2}$ eines Sohnteiles! Es kann aber auch vorkommen, daß zwei Töchter und zwei Söhne als Erben zurückbleiben. In diesem Fall erbt jede Tochter je eine Hälfte dessen, was ein Sohn erhält, das ist $\frac{1}{4}$ des Gesamtvermögens, also beide Söhne $\frac{1}{2}$ und beide Töchter $\frac{1}{2}$, also erben die Töchter gleich wie die Söhne!

Das Halberbrecht wäre nach der Auffassung, daß die Tochter die Hälfte der Summe erbt, welche der erbende Sohn de facto

bekommt, bloß in den zwei Fällen von nur einem Sohn und einer Tochter oder zwei Töchtern durchführbar. Folglich ist diese Auffassung unmöglich.

Ein in allen Fällen durchführbares Halberbrecht der Tochter ist nur dann denkbar, wenn es absolut gefaßt wird, ohne Beziehung zum wirklichen Anteil des Sohnes. D. h. wenn die Tochter immer nur die Hälfte der Quote erhält, welche ein Sohn bekommen hätte, wenn er an ihrer Stelle wäre. Nach folgendem Schema:

- 1 Sohn und 1 Tochter: Sohn $\frac{2}{4}$, Tochter $\frac{1}{4}$;
 2 Söhne „ 1 „ : Söhne $\frac{2}{3} + \frac{1}{3}$, Tochter $\frac{1}{3}$;
 1 Sohn „ 2 Töchter: Sohn $\frac{1}{2}$, Töchter je $\frac{1}{4}$;
 2 Söhne „ 2 „ : Söhne $\frac{2}{3}$, Töchter je $\frac{1}{3}$ usw.

In der Tat wird in dem altarmenischen Kodex des Mechitar Gosh das Halberbrecht der Töchter durch eine ähnliche Rechnung illustriert.¹

Daraus folgt nun, daß die Bestimmung P. § 1: „indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen“, d. h. z. B. 1 Sohn und 1 Tochter: Sohn $\frac{2}{3}$, Tochter $\frac{1}{3}$, unmöglich mit dem Halberbrecht identifiziert werden kann, nach dem in demselben Fall die Tochter nur $\frac{1}{4}$ bekommt.

Was aus der karäischen Lehrmeinung, daß der Sohn $\frac{2}{3}$ und die Tochter $\frac{1}{3}$ erbt, für das Verständnis der gleichen Bestimmung in P., daß der Sohn $\frac{2}{3}$ und die Tochter $\frac{1}{3}$ erbt, gewonnen wird, ist nun klar genug. — Daß die Bestimmung in P. aus einer Nachahmung der karäischen Praxis entstand, braucht niemand zu glauben, weil niemand es behauptet hat! MÜLLER hat bloß auf die Ansicht der Karäer als „eine interessante Analogie“ zu der Glosse in P. verwiesen.²

PARTSCH meint, der „wilde Antisemitismus, mit welchem die Patriarchen das Judentum ablehnen“, mache es unglaublich, „daß jenes lokale Gewohnheitsrecht der nestorianischen Kirche, das in

¹ *Armenisches Rechtsbuch*, ed. KARST, II, S. 171 f.

² SRH, S. 33.

P. Eingang fand; aus einer Nachahmung der karäischen Praxis entstand.

Dies ist unbegreiflich und sachlich unzutreffend.

Zunächst das Unbegreifliche. Was soll es bedeuten ‚lokales Gewohnheitsrecht der nestorianischen Kirche‘? Sind auch das Ganzerbrecht, das Halberbrecht und die Erbrechtslosigkeit der Tochter lokale Gewohnheitsrechte der nestorianischen Kirche? Diese Kirche hätte also für verschiedene Gegenden verschiedene lokale Gewohnheitsrechte geschaffen?! Die Kirche kann ein lokales Gewohnheitsrecht dulden, sie selbst aber hat weder lokale noch Gewohnheitsrechte. So erfahren wir auch durch Jesubarnun, daß man für die nestorianische Kirche ‚es als einen Kanon und wie ein Gesetz aufstellen könnte, daß die Tochter eines Mannes nicht neben seinen Söhnen zur Erbschaft berufen wird‘, daß aber, da eine Abweichung von diesem Kanon ‚dem Glauben keinen Abbruch tut...‘, soll jedermann sich richten nach der Sitte seines Landes und demgemäß verfahren.¹

Da Gewohnheitsrechte nicht von der Kirche gemacht werden, so ist die Annahme, daß nestorianische Christen trotz des ‚wilden Antisemitismus‘ der Patriarchen eine jüdische Rechtspraxis nachgeahmt haben, nicht gar so sehr unglaublich. Unbeschadet des ‚wilden Antisemitismus‘ der Patriarchen pflegten die nestorianischen Christen in manchen Gegenden Babyloniens die Beschneidung ‚nach jüdischer Art‘ zu üben,² Freundschaften mit Juden zu schließen³ und sich mit Juden zu verschwägern⁴, aber die Nachahmung einer jüdischen Rechtspraxis erklärt Pertsch für unglaublich!

Daß Pertsch' Argumentation sachlich falsch ist, d. h. daß die Patriarchen selbst trotz ihres Antisemitismus jüdische Rechtsatzungen, jüdische Rechtsanschauungen und jüdische Rechtssitten

¹ § 51, S. 139.

² Timotheos § 16, Jesubarnun § 27. Vgl. SRT, S. 5.

³ Jesubarnun § 118; SRT, S. 6.

⁴ Jesubarnun, §§ 10, 11, 119; SRT, S. 6.

rezipierten, haben wir auch hier schon gesehen. Besonders charakteristisch ist aber folgendes Beispiel. Timotheos § 8:

„Was soll denjenigen geschehen, welche den Patriarchen ohne Grund schmähen und verunglimpfen?“

Das göttliche Buch befiehlt: „Wer seinen Vater oder seine Mutter schmäht, soll gesteinigt werden.“ Hier aber ist das Urteil dasselbe, das im Vorhergehenden über diejenigen, welche den Erzbischof geschmäht haben, ausgesprochen ist.¹

Die Todesstrafe für Schmähung der Eltern wird im Pentateuch zweimal ausgesprochen, Ex. 21, 17 und Lev. 20, 9. Beidemals aber wird bloß gesagt: er soll sterben, die Art der Todesstrafe ist nicht angegeben.

Wenn nun der Patriarch aus dem mosaischen Gesetze Steinigung als Strafe für Verunehrung der Eltern kennt, so hat er dies einzig und allein aus der rabbinischen Tradition erfahren können, die als Erklärung des mosaischen Gesetzes für ihn ebenfalls mosaisches Gesetz ist; wie drei Jahrhunderte später für Mechitar Gosch.²

Ja, Mechitar Gosch! Auch dieser armenische Bischof aus dem xiii. Jahrhundert hat gewiß nicht an übertriebenem Philosemitismus gelitten, und doch hat er in seinem für die gesamte armenische Christenheit zur Richtschnur gewordenen Rechtskodex³ das mosaische Recht fast vollständig und eine große Menge rabbinischer Rechtssatzungen rezipiert.

Selbst JOSEF KARST, der sich Mühe gibt, diesen mächtigen Einfluß des jüdischen Rechtes einigermaßen abzuschwächen, erkennt an, daß im Mechitarschen Kodex „mosaisches Recht mit solch nachhaltiger Wucht und in der Rechtsgeschichte fast einzig dastehender Bedeutung zur Geltung kommt.“⁴ Davon sagt PARTSCH nichts. Kann eine solche Tatsache durch Schweigen aus

¹ SRT, S. 56; *Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht*, S. 30, 41, N. 9; WZKM xxi, S. 256.

² JOSEF KARST, *Grundriß der Geschichte des armenischen Rechtes*, I, S. 98 f.

³ *Grundriß* I, S. 17.

der Welt geschafft werden? Hat aber P. wirklich keine Kenntnis davon, so ist es bedauerlich, daß von einem Juristen, der vergleichende Rechtsgeschichte treibt, eine so merkwürdige, in der Rechtsgeschichte fast einzig dastehende¹ Erscheinung unberücksichtigt bleibt. Ist etwa diese Tatsache erst seit gestern bekannt? Schon 1862 hat F. BISCHOFF in den *Sitzungsberichten der Wiener Akademie*¹ auf die Rezeption des mosaischen Rechtes im armenischen Recht hingewiesen. 1894 hat JOSEF KOHLER in der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*² auch auf die talmudischen Elemente im armenischen Recht aufmerksam gemacht. Dasselbe tat JOSEF KARST in seinem 1905 erschienenen *Kommentar zum mittelarmonischen Rechtsbuch*.³ 1906 wurde dieses Thema von D. H. MÜLLER in den *Sitzungsberichten* der kaiserlichen Akademie ausführlich und in tiefst eindringender Weise behandelt⁴ und von KARST in der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*⁵ nochmals erörtert. 1907 habe ich in der *Wiener Zeitschrift f. die Kunde d. Morgenlandes*⁶ und in den *Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie*⁷ diese Frage behandelt. Von dieser Literatur, die noch nicht die ganze ist,⁸ hat PARTSCH 1909 kein Wort erwähnt!

Im Zusammenhang mit dem Erbrecht der Töchter ist noch ein Punkt zu erledigen. PARTSCH schreibt:

„MÜLLER hat zu beweisen versucht, daß die Stellung der Töchter als Erben zu gleichen Teilen neben den Söhnen auch der jüdischen

¹ Das alte Recht der Armenier in Lemberg.

² Bd. VII, 385 ff.: Das Recht der Armenier.

³ Sempadscher Kodex (Mittelarmenisches Rechtsbuch) aus dem XIII. Jahrhundert, in Verbindung mit dem Großarmenischen Rechtsbuch des Mechitar Gorsch aus dem XII. Jahrhundert, herausgegeben und erläutert v. und H. Stralburg 1905.

⁴ Semitica, Sprach- und rechtsvergleichende Studien, II.

⁵ Bd. XIX: Grundriß der Geschichte des armenischen Rechtes. Sonderabdruck.

2 Hefte.

⁶ Bd. XX, S. 251—267: Zur Geschichte des armenischen Rechtes.

⁷ Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht.

⁸ Vgl. die Anzeigen in *The Jewish Quarterly Review* 1907, S. 611—614 (ARTOWITZKY); *Revue Sémitique* 1908, S. 102 (HALÉVY); *Revue des Études Juives* 1908, S. 262 (LIEBER).

Praxis im 1. Jahrhundert p. C. eignete und erst später verloren ging. Man darf dies nach der interessanten Stelle in *PHILO, Fragm. Tischendorf*, 1868, p. 41, ruhig glauben. Aber der Schluß für den syrischen Spiegel ist deshalb doch nicht gerechtfertigt. Die Hypothese MÜLLER, nach welcher der syrische Spiegel diese semitische Rechtsübung annahm, erklärt nicht das, was in den *Leges* erklärt werden muß und auch von *MIRREUS* zwanglos erklärt wird. Nach *PHILO* teilen unverheiratete¹ Töchter, soweit sie unausgestattet,² zu gleichem Erbrecht mit den Söhnen. Aber in den syrischen *Leges* erbt die Tochter ohne Rücksicht auf ihre Verheiratung und Ausstattung mit. Das kann nur mit römischem Recht gedeutet werden, dessen *collatio dotis* auch von den *Leges* rezipiert ist.³ —

Daß *PHILO* nicht ganz mit den *Leges* übereinstimmt, ist richtig, diese Differenz hebt MÜLLER selbst hervor.⁴ Warum sagt aber P. nicht, daß MÜLLER die Gleichberechtigung der Tochter mit dem Sohn bei *Hammurabi* nachgewiesen hat, und warum weiß P. nicht, daß MÜLLER in der *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes*, Bd. XIX., S. 389 ff. festgestellt hat, daß das Ganzerbrecht der Tochter schon 200 Jahre vor Konstantin bekannt war?

Hier streicht P. den Unterschied zwischen verheirateter und unverheirateter Tochter so sehr heraus — das ist sein gutes Recht; ein anderesmal aber hebt er diesen Unterschied nicht hervor — das ist sein schlechtes Recht. P. versichert: „Bei Simeon von Révardésir erscheint der Halbeil der Tochter als herrschende Übung der Parsis (Simeon 13).“⁵ Von einem Unterschied zwischen ausgestatteter und nicht ausgestatteter Tochter wird nichts erwähnt. Dazu kommt, daß diese Angabe im engsten Zusammenhange mit der Konstatierung des Halb- und Ganzerbrechts bei *Jesubarnum* steht, welches letzteres nach P. dasselbe ist wie in den *Leges*, d. h. ohne Unterschied zwi-

¹ Von P. gesperrt.

² S. 18, Ann.

³ Durch die Mitteilung des Wortlautes in *SRH*, S. 32, und ausdrücklich in *Semilica* II, S. 46.

⁴ S. 24 oben.

schen verheirateter und unverheirateter Tochter. Man muß daher notwendig auch das Halbteil bei Simeon in diesem Sinne verstehen. Dies widerspricht aber den Tatsachen. Simeon spricht in dem von P. zitierten Paragraphen nur von dem Erbteil der Tochter, die auszustatten und zu verheiraten ist,¹ und sagt in anderen drei Paragraphen ausdrücklich, daß die verheiratete Tochter nicht das allergeringste vom Nachlasse ihres Vaters bekommt.²

Und welche Bedeutung hat das Erbrecht der Tochter bei Jesubarnun? Darauf mag er selbst antworten. § 51:

„Es besteht daher eine Gleichheit (des Erbteils und der Mitgift) der Weiber. Wenn die Frauen nur einen Teil erben, d. h. jede so viel wie die Hälfte des Anteils ihres Bruders, oder wenn sie einen ganzen Anteil erben; soviel die Schwester erbt, ebensoviel bringt sie ihrem Gemahl mit in die Ehe, je nachdem ein Teilerbe oder ein Ganzerbe.“

Es handelt sich also auch hier um die unverheiratete Tochter, die ihre Mitgift erbt. Und wenn P. das Ganzerbrecht der Tochter bei Jesubarnun mit dem in den *Leges* identifiziert, so kann dies

¹ Simeon § 13, ed. Rückes, S. 36: „deshalb wird nämlich dem Sohne ein vollständiger Anteil gegeben und der Tochter also die Hälfte des Anteils zu ihrer Versorgung, ihrem Unterhalt und ihrer Kleidung. Aber wenn — wie ich es meist geschehen sehe — die Verwalter der Kirche im Falle, daß das Vermögen nicht groß genug ist, daß der Anteil, der der Tochter zufiel, ausreichte zu ihrem Unterhalt und zu ihrer Bekleidung und zu ihrer Ausstattung, um heiraten zu können, angeordnet haben, daß ein Teil, welcher größer ist als der (gewöhnliche) der Tochter, ihr gegeben werde.“

² § 2, S. 30 f.: „Auf deine Anfrage . . . sage ich dir, daß die Tochter, sobald sie einem Manne angehört . . . von ihrem Vater getrennt ist . . . aber an der Erbschaft ihres Vaters hat sie keinerlei Anteil: Und jedermann ist dies klar und es bedarf keiner großen Untersuchung.“ § 5, S. 33: „Wenn sie schon längst verheiratet sind, haben sie, außer wenn ihr Vater mit ihnen ein Abkommen getroffen oder bei seinem Tode ihnen etwas verschrieben hat, keinerlei Anteil und Gemeinschaft.“ § 15, S. 37: „Was du sagst betreffs der Schwester, soll so geschehen, daß der verheirateten Schwester ein Anteil nicht gegeben werde . . . so haben wir also festgesetzt und beschlossen, daß einer Schwester, sobald sie verheiratet ist, kein Anteil zukommen soll.“

nur dann richtig sein, wenn man die Bestimmung der Leges im Sinne Jesubarnuns versteht und nur auf unverheiratete Töchter bezieht, was nicht ganz unwahrscheinlich ist. Aber dieser Punkt in den Leges interessiert uns hier nicht weiter. Auch der Wortlaut Jesubarnuns kann vielleicht auf künstlichem Wege weggedeutet werden. Daß aber Simeon die verheiratete Tochter von der Erbschaft gänzlich ausschließt, kann durch nichts aus der Welt geschafft werden.

Wenn Möller die Leges aus Philo erklären will, ohne den Unterschied zwischen verheirateter und unverheirateter Tochter zu berücksichtigen, so kann dies, da er die Philo-Stelle im Wortlaut mitteilt, schlimmstenfalls ein Irrtum sein. Wenn aber P. das vermeintliche¹ Halberbrecht in Version P. aus dem Halbtteil bei Simeon erklärt und dabei den Unterschied zwischen verheirateter und unverheirateter Tochter ignoriert, so muß das zu Mißverständnissen führen.

Der eine Pfeiler der Patschuschen Hypothese, das Erbrecht, hat sich, wie wir gesehen, als zerbrechliches Rohr erwiesen. Nicht besser ist es um die Tragkraft des zweiten Pfeilers, des Dotalsystems, bestellt, zu dem wir jetzt kommen. P. schreibt:

„Abgesehen von dem hellenistischen Einschlag im Intestaterb-recht ist ferner das eheliche Güterrecht unserer Quellen deutlich unter dem Einfluß von Rechtsgedanken, welche wir ähnlich in den altgriechischen und hellenistischen Quellen wiederfinden. . . [es] findet sich in der ständigen Praxis des Patriarchates ein Dotalsystem, das die Begriffe $\pi\epsilon\pi\epsilon\sigma\theta\eta$ und $\delta\omega\tau\epsilon\iota\varsigma$ in derselben Bedeutung wie die Leges aufweist. Die Canones Jesuabn 1 (anno 585) sprechen in CHADOTS Übersetzung von ‚dot‘ ($\pi\epsilon\pi\epsilon\sigma\theta\eta$) und ‚présents‘, und noch Timotheos und Jesubarnun erwähnen die Mitgift, $\pi\epsilon\pi\epsilon\sigma\theta\eta$, welche die Frau ‚vom Hause ihres Vaters gebracht hat‘ und die $\delta\omega\tau\epsilon\iota\varsigma$, ‚die ihr von ihrem Gemahl gegeben‘ worden ist.“²

In dieser Ausführung ist nur das eine richtig, daß der Ausdruck $\pi\epsilon\pi\epsilon\sigma\theta\eta$ dem Griechischen entlehnt ist — den Ausdruck $\delta\omega\tau\epsilon\iota\varsigma$

¹ Vgl. oben S. 203 f.

² S. 24.

kennen die Patriarchen nicht — die Institutionen selbst aber, sowohl die Mitgift wie auch die Geschenke, welche vom Gemahl gegeben werden, sind ursemitisch. Dies ist bezüglich der Geschenke nie angezweifelt worden, ein Beweis ist daher überflüssig; man findet eine ausführliche Behandlung des Themas bei L. FREUND, *Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten*.¹ Dagegen herrschen betreffs der Mitgift vielfach falsche Ansichten, und MITTELS hat sogar behauptet, daß „nach orientalischem Recht die Mitgift überhaupt kein bestimmtes Herkommen ist“. Es wird daher von Nutzen sein, die Zusammenstellung der Tatsachen in FREUNDS Abhandlung² hier zu wiederholen:

„Die vielen Bestimmungen über die Mitgift im Kodex Hammurabi und die große Zahl der aufgefundenen Dotalverträge beweisen, daß es in Babylonien seit der ältesten Zeit gebräuchlich war, der Tochter eine Mitgift zu geben. Hammurabi gebraucht für diese Institution den Terminus *šeriktum* = Geschenk, dagegen wird sie schon in den altbabylonischen und überall in neubabylonischen Verträgen *andunnū* genannt. Die Mitgift bestand gewöhnlich in Feld, Sklaven, Kleidungsstücken und Hausgeräten wie auch in Geld und war je nach den Vermögensverhältnissen der Eltern der Frau verschieden.

Daß auch die Hebräer die Mitgift gekannt haben, erscheint außer Zweifel. Kaleb gibt seiner Tochter zur Hochzeit einen Feldkomplex (Jos. 15, 18. 19; Ri. 1, 14. 15). Die Tochter Pharaos erhält von ihrem Vater eine eroberte Stadt als Mitgift, die ihr Mann, der König Salomo, wieder aufbaut (1 Kg. 9, 16. 17). — Die Tochter eines jüdischen Kolonisten in Oberägypten bekommt Geld, Kleider und Hausgeräte (Pap. G. von Assuan). — Tobias empfängt als Mitgift seiner Frau die Hälfte vom Vermögen seines Schwiegervaters (Tob. 8, 21 und 10, 10) und Sirah sieht sich genötigt, vor einer Heirat aus Rücksicht auf das Vermögen der Frau zu warnen. —

¹ *Sitzungsberichte der kais. Akademie, phil.-hist. Kl.*, Bd. 162, Abhandl. 1. Die betreffende Ausführung S. 20–36.

² S. 38 f.

Rabbi Johanan ben Zakkai (1. Jahrhundert n. Chr.) erzählt, daß ben Gorion, der Krösus von Jerusalem, seiner Tochter eine Million Gold-dinare zur Hochzeit gegeben habe. — Die Mišna bestimmt, daß der Vater, wenn auch keine Mitgift vereinbart wurde, verpflichtet sei, seiner Tochter eine Aussteuer im Werte von 50 Sus zu geben.¹

P. findet Hellenistisches auch in den Bestandteilen der Mitgift: Schon Chenānischō erwähnt die dem Mädchen mitgegebenen ‚Gold und Kleider‘, also die üblichen Bestandteile der hellenistischen $\kappa\epsilon\rho\nu\eta$.² — Auch bei den Semiten waren Gold und Kleider als Bestandteile der Mitgift gebräuchlich, wie wir gesehen haben.

In der weiteren Ausführung über Mitgift und Eheschenkung heißt es bei P.:

‚Die Eheschenkung wird nun bei dem Patriarchen Chenānischō stets $\kappa\epsilon\rho\nu\eta$ genannt, und SACHAU (S. 185) findet dieses ‚Verwechseln‘ der beiden Ausdrücke $\kappa\epsilon\rho\nu\eta$ und $\delta\omega\rho\epsilon\iota$ mit Recht höchst auffällig. Die Erscheinung bedarf kaum ein Wort der Erklärung für denjenigen, der MITTENS’ einleuchtende Darlegungen über die rechtsgeschichtliche Bedeutung der fiktiven Mitgift für richtig hält. Im ganzen Bereich der hellenistischen Kultur des Orients verbirgt sich in der Erklärung über den Empfang der Mitgift, welche der junge Ehemann mit dispositiver Wirkung abgibt, oft genug die Eheschenkung. In den ägyptischen Urkunden tritt sie kaum einmal offen hervor, aber mannigfach liegt doch der Gedanke nahe, daß das Empfangsbekenntnis des Gatten nur abgegeben wird oder in bestimmter Höhe abgegeben wird, um der Frau bei der Lösung der Ehe eine Witwenversorgung in einem Werte zu schaffen, den sie nicht oder nicht in dieser Höhe in die Ehe eingebracht hat. Weil die Eheschenkung nach diesem Brauche, der bisher für die syrische Rechtswelt noch nicht deutlich war, praktisch nur als $\kappa\epsilon\rho\nu\eta$ hervortritt, deshalb heißt sie wohl $\kappa\epsilon\rho\nu\eta$ bei Chenānischō.³‘

Diese Erklärung wäre möglich, wenn sie sich mit den Tatsachen vereinigen ließe. Nach PARTSCH’ Ausführung muß man not-

¹ S. 25.

² S. 20 f.

wendig annehmen, daß Chenānischō die Eheschenkung als solche nicht kennt, daß sie bei ihm wie in den ägyptischen Papyri als Mitgift erscheint. Das widerspricht aber den Tatsachen. Denn Chen. kennt nicht bloß die Eheschenkung als solche, sondern spricht auch von ihr neben der Mitgift. So heißt es z. B. XIX, § 3: „... sei es die Dos ihrer Eltern, sei es die *εερνή* ihres Gemahls“. Chen. unterscheidet also genau zwischen Mitgift und Eheschenkung und weiß nichts von einer fiktiven Mitgift. Besonders wichtig ist N. XI: „Der gläubige Isaak Bar Kaššiš hat uns eine Klage vorgetragen über Jazd Bar Šallitā, welcher der Gatte seiner (verstorbenen) Schwester war. Er sagt nämlich, daß Jazd am Hochzeitstage versprochen habe, daß er ihr als *εερνή* die Summe von 8000 Drachmen geben werde. Auch präsentierte uns der genannte Isaak die schriftliche Urkunde dieser Abmachung, welche Jazd seiner (des Isaaks) Schwester an ihrem Hochzeitstage ausgestellt hatte, woraus die Schenkung dieses Vermögens ersichtlich ist, und daß sie, die Schwester des Isaak, über dies Vermögen, das ihr von ihrem Gemahl Jazd als *εερνή* gegeben worden war, in Leben und Tod verfügungsberechtigt war, es zu geben, wenn sie wollte. Ferner hat Isaak vor uns ausgesagt, daß seine Schwester, nachdem sie kurze Zeit mit ihrem Gemahl Jazd gelebt hatte, aus diesem Leben verschieden sei. Nachdem nun Isaak mit ihm, Jazd, einen Prozeß angefangen hat, indem er das Vermögen seiner Schwester gemäß der von Jazd ausgestellten Vertragsurkunde — sie ist bestätigt durch das Siegel des Bischofs Sergius von Zabḥē — fordert, stellt sich heraus, daß der Jazd der Schwester des Isaak die ihr bestimmte *εερνή* nicht bloß nicht ausgezahlt hat, während er sich doch verpflichtet hatte sie ihr zu geben, sondern daß er sogar auch die Mitgift, welche Isaak seiner Schwester gegeben hatte, wie die Frauen aus ihrem Elternhause solche zu bekommen pflegen, an den besagten Isaak herauszugeben verweigert hat. Isaak hat nun uns gebeten, daß wir über diese seine Forderung in Gerechtigkeit ein Urteil abgeben. Sobald du daher dies unser Schreiben liestest, rufe den Jazd herbei und ermahne ihn,

daß er alles, was Isaak seiner Schwester gegeben hat, ihm vollständig zurückgebe, sei es Gold oder Kleider oder anderes, mit-
samt der $\epsilon\epsilon\pi\upsilon\eta$, welche einer solchen Frau nach der Sitte zukommt.¹

Chen. kennt also die fiktive Mitgift nicht, daß sie vor Chen. in Syrien nicht bekannt war, sagt PARTSCH selbst, und doch erklärt er die Verwechslung von $\epsilon\epsilon\pi\upsilon\eta$ mit $\epsilon\omega\pi\epsilon\alpha$ aus dem Brauch der fiktiven Mitgift!

Übrigens ist es nicht verständlich, wozu die fiktive Mitgift in Syrien nötig gewesen wäre, wo die Frau auf die Eheschenkungen keine geringeren Rechte hatte als auf die Mitgift und wo außerdem die Witwe, solange sie sich nicht wieder verheiratete, in der Nutznießung des ganzen Nachlasses blieb?

Man wird es daher begreiflich finden, daß SACHAU, dem doch wohl der Brauch der fiktiven Mitgift nicht unbekannt war, auf die bei Nichtberücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse so nahe liegende Erklärung PARTSCH' nicht kommen konnte, sondern bemerkt: „Es ist sehr auffällig, daß der Verfasser $\epsilon\epsilon\pi\upsilon\eta$ und $\epsilon\omega\pi\epsilon\alpha$ miteinander verwechselt, das erstere Wort im Sinne des letzteren braucht, während er an Stelle von $\epsilon\epsilon\pi\upsilon\eta$ das Wort $\epsilon\omega\pi\epsilon\alpha$ setzt.“

Der letzte Satz ist sehr wichtig, weil er zeigt, daß PARTSCH' Erklärung auch aus sprachlichen Gründen unmöglich ist. Selbst nach seiner Annahme tritt die Eheschenkung praktisch nicht als $\epsilon\epsilon\pi\upsilon\eta$ hervor, sondern als Zebdae; die Eheschenkung hätte daher bei Chenänischô als Zebdae bezeichnet werden müssen.

In Wirklichkeit handelt es sich bei dem Patriarchen nicht um eine Verwechslung von Begriffen oder Institutionen, sondern bloß um den falschen Gebrauch des Wortes $\epsilon\epsilon\pi\upsilon\eta$ in der Bedeutung Ehegeschenk.

Diese falsche Anwendung des Wortes $\epsilon\epsilon\pi\upsilon\eta$ ist aber nicht, wie SACHAU und PARTSCH annehmen, eine Erfindung Chenanischos, sie ist um bald ein Jahrtausend älter als dieser Patriarch. Sie kommt nämlich schon in der Septuaginta vor² und war bei den Juden lange

¹ Gen 34, 12; Ex 22, 15.

vor Chenānischō geläufig. Berücksichtigt man nun noch, daß in den Leges in 65 Paragraphen der Terminus *ἑσπνή* richtig angewendet wird, so wird man dem zustimmen müssen, was ich in bezug auf die Verwechslung bei Chen. ausgeführt habe:¹

Diese Erscheinung zeigt, wie wenig Chenanischō von den Leges Constantini Theodosii Leonis oder irgendeiner anderen griechischen Gesetzessammlung gewußt hat. Ein Jurist, der einmal einen griechischen Rechtsspiegel benützt hat, kann unmöglich in so konsequenter Weise so scharf ausgeprägte Termini wie *ἑσπνή* und *ῥωπέα* miteinander verwechseln. Der Patriarch zeigt sich aber selbst in dieser falschen Anwendung des griechischen Terminus von der jüdischen Literatur abhängig. Gen. 34, 12 מִתְּרֵם מִתְּרֵם übersetzt das jerusalemische Targum פִּירֵן וְכֹחֲבֵתָא; Ex. 22, 15 מִתְּרֵם מִתְּרֵם übersetzt Jon.: מִפְּרֵם; יִפְרֵן; ibid. כִּמְפֵרֵן וְכֹחֲבֵתָא, Jon. כִּמְפֵרֵן וְכֹחֲבֵתָא; Gen. rabbah Kap. lxxx: הָרַב עָלֵי מִתְּרֵם מִתְּרֵם מִתְּרֵן (ἑσπνή) וְכֹחֲבֵתָא פִּירֵן (ῥωπέα). Die Beispiele können noch vermehrt werden.

Was die Septuaginta selbst betrifft, scheint mir die Erklärung richtig zu sein, daß *ἑσπνή* in der Bedeutung Eheschenk eine vulgäre Verkürzung von *ἀντὶἑσπνή*² ist.

Durch unsere Ausführung werden auch PARTSCH' weitere Aufstellungen über die *ἑσπνή* bei Chen. hinfällig, da sie auf der falschen Voraussetzung beruhen, daß Chen. die fiktive Mitgift kennt. Eine dieser Aufstellungen lautet:

„Die Behandlung der Eheschekung als *ἑσπνή* erklärt wohl eine eigentümliche Stelle bei Chenanischō (xiv), wo von einer *ἑσπνή* die Rede ist, wie sie gewohnheitsmäßig denjenigen Frauenzimmern, die sich als Jungfern verheiraten, gegeben zu werden pflegt.“ SACHAU (S. 186) hört daraus wohl zutreffend den Gedanken heraus, daß

¹ SRT, S. 28.

² Z. FRANKEL in *Monatschrift*, 1861, S. 118. L. FRANKS Erklärung, *Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten*, S. 11, Anm. 3: „Im semitischen Orient spielte die Donatio beim Eheschluß eine viel größere Rolle als die Dos. So mußten die griechisch sprechenden Semiten den juristischen Terminus *ἑσπνή* auch für die Brautschenkung gebrauchen“ ist unverständlich. Warum mußten sie? Wäre es nicht viel natürlicher, die Mitgift als *ῥωπέα* zu bezeichnen?

Witwen, welche sich wieder verheiraten, keinen oder einen geringen Anspruch auf eine *δωρεά* hätten. Wir wissen nichts Genaueres über diese Beziehung zwischen Eheschenkung und Jungfrauschaft. Immerhin wird man gut tun, sich zu erinnern, daß das griechische *pretium pudicitiae*, welches der junge Ehemann der jungen Frau gibt, und das stets bei der Bestellung einer Eheschenkung eine Rolle neben dem Gedanken der Witwenversorgung gespielt haben muß, griechisch *δωρεά* Deflorationsgabe heißen kann.¹

Ich frage, was die Bezeichnung oder — für den Moment zugegeben — Behandlung der Eheschenkung als *εἰσπρά* mit der Rolle der *pudicitia* zu tun hat? Und ich erinnere daran, daß es nicht angeht, auf eigene Faust Termini zu bilden, um aus ihnen Analogien abzuleiten.

Die richtige Erklärung ist sehr einfach. Die eigentümliche Stelle bei Chenanischio ist nicht Chen, eigentümlich. Der Patriarch stimmt mit dem talmudischen Recht überein, nach welchem die normale *δωρεά* einer Jungfrau 200, die einer Witwe nur 100 *Zûz* beträgt: „Die *δωρεά* einer Jungfrau beträgt 200 (*Zûz*), die einer Witwe 100.“ Obwohl die Weisen festgesetzt haben, daß eine Jungfrau Anspruch hat auf zweihundert (*Zûz*) und eine Witwe auf hundert, so kann man, wenn man will, mehr geben.²

P. meint ferner:

„Der griechische Rechtsgedanke hat auch auf die Gestaltung der Güterrechtsverhältnisse während der Ehe und auf die Rückgabe der *εἰσπρά* nach der Ehe mannigfach eingewirkt. Auf griechisches Recht, kaum auf Justinians Gesetzgebung, geht es wohl zurück, wenn schon Jesuabhi¹ im Jahre 585 p. C. ausspricht, daß die Gattin das Eigentum am Dotalgut habe, sei es während der Ehe, sei es nach Lösung der Ehe durch den Tod des Gatten. Die Folge davon ist, daß der Tod der Gattin bei beerbter Ehe das Eigentum an den Dotalgegenständen auf die Kinder übergehen läßt. Gerade wie im

¹ S. 28.

² SIRT, S. 29.

altgriechischen Recht, ohne Rücksicht auf die in den Leges das theodosische „alte Gesetz“ abändernde Gesetzgebung Kaiser Leos, gilt das Recht, daß die Kinder das Muttergut erben.¹¹

Dasselbe auch im babylonischen und talmudischen Recht.

Nach Ham. §§ 162, 163 fällt die Mitgift nach dem Tode der Frau an ihre Kinder und nur bei kinderloser Ehe hat ihr Vater Anspruch auf die Mitgift; diese Bestimmungen hatten noch in dem neubabylonischen Rechte Geltung, wie die von PEISER edierten Reste der neubabylonischen Gesetzesliteratur beweisen. Diese Anschauung kommt bei Ham. noch in §§ 142, 149, 173, 174, 176 zum Ausdruck.¹²

Was die Juden betrifft, so erscheint es schon in der Mischnah als alte Rechtssitte,¹³ nach dem Tode des Mannes die Mitgift der zu seinen Lebzeiten verstorbenen Frau aus der Erbmasse auszuschneiden und ihren männlichen Kindern zufallen zu lassen. „Wenn im Ehevertrag nicht eingeschrieben wurde „Die männlichen Kinder, die du von mir haben wirst, sollen dein im Ehevertrag nominiertes Vermögen erben, außer ihrem Anteil mit den übrigen Brüdern“, so muß diese Bedingung eingehalten werden, weil es eine Bedingung von Rechtswegen ist.“¹⁴

P. meint ferner:

„Wird die Ehe durch den Tod des Mannes gelöst, so ist auch der auf Leo beruhende zurückgehende Rechtszustand der Leges überwunden, und zwar wieder durch eine Gestaltung, welche der altgriechischen eng verwandt ist. Die Frau kann hier im Hause des Gatten bleiben. In diesem Falle findet keine Ausscheidung des Dotalgutes statt . . . Verläßt die Frau aber das Haus des Gatten, etwa um eine zweite Ehe zu schließen, so hat sie das Recht auf Herausgabe der vollen Mitgift, der vollen Eheshenkung und der ihr etwa am Hochzeitstage von Dritten gemachten Hochzeitgeschenke. Die

¹¹ S. 28.

¹² Vgl. L. FARKAS, *Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten*, S. 42.

¹³ Bei L. FARKAS l. c. ungenau: „Zur Zeit der Mischna wurde verordnet.“

¹⁴ Mischna Kethuboth 52^a: „לא בחב לא בן דברין דיהו לכו מינא אמתן דתמן כקא בחבסין יתך.“
על חלקתן דקא אמתון דייב נחמא תנאי בית דין.

Auch der zweite, der wichtigsten Anhaltspunkte für die Anschauung, daß die Gebiete der nestorianischen Kirche im Sassanidenreich und in den Kalifaten noch lange unter der Wirkung hellenistischen Rechtsempfindens gestanden haben¹, hat sich also, wie wir gesehen, als nichtig erwiesen.

Nun kommen wir zum letzten von P. geltend gemachten Anhaltspunkt. Es betrifft Urteil vii des Patriarchen Chen., worüber P. folgendes ausführt:

„Es handelt sich um einen Fall der Teilfreilassung: Zwei Brüder haben einen ihnen mit dem dritten Bruder und anderen Geschwistern gemeinsam gehörigen Sklaven, weil er ihr Milchvater, d. h. der Mann ihrer Amme war, freigelassen, ohne die Zustimmung der anderen Eigentümer zu haben. Die Freilassung soll zur vollständigen Freiheit wirksam sein, wenn die übrigen Eigentümer abgefunden werden. Die Freilassung des Milchvaters spielt zweifellos in Quellen des islamischen Rechtes eine Rolle, und Sachau führt auch die ausstrahlende Wirkung der Freilassung hier auf islamisches Recht zurück (p. 183). Diese Erklärung hätte der Jurist vor einigen Jahren nur mit der Erwägung beantworten können, daß praktisch derselbe Effekt auch nach justinianischem Recht (Cod. 7, 7, 1) erreicht werden kann, da nach dieser Verordnung der Teileigentümer, der seinen Sklaven freilassen will, das Recht hat, erst die Anteile der anderen Miteigentümer abzulösen und dann selbst allein den Sklaven freizulassen. Seit aber P. Oxy. 716. 722 zeigen, daß nach gräko-ägyptischem Recht anno 91 oder 117 p. C. eine Teilfreilassung unter Lebenden mit der Wirkung möglich ist, daß die nicht mitfreilassenden Miteigentümer auf ihre Teilrechte beschränkt sind und nicht ausschließliches Eigentum am Sklaven erwerben, wird man auch hier in der Entscheidung des Chenanischos eine Anknüpfung an hellenistische Rechtsübung offen lassen müssen. Daß es zu einer Wirkung der Freilassung bis zur Höhe des Miteigentumsanteils kommt, stimmt mit jenen Papyri genau überein. Und wenn wir auch das Recht,

¹ S. 31.

die Anteile der anderen Miteigentümer gegen deren Willen abzulösen noch m. W. nicht in unseren hellenistischen Quellen nachweisen können, bleibt es doch immerhin zu bemerken, daß diese Ablösung im spätklassischen römischen Recht für die letztwillige fideikommissarische Freilassung zunächst durch den Soldaten, dann auch von seiten von Zivilpersonen möglich geworden ist, so daß Miträus schon den Gedanken für möglich hielt, daß diese Behandlung des Soldatentestamentes und die sich daran schließende römische Rechtsbildung in den hellenistischen Provinzen schon längst geltender allgemein verbreiteter Praxis angegliedert war.⁴¹

Also lauter Möglichkeiten und wieder Möglichkeiten. Sicher ist nur das eine, daß der wichtigste Punkt im Urteil des Patriarchen, die ausstrahlende Wirkung der Teilfreilassung, im hellenistischen Recht nicht nachweisbar ist. Dagegen lautet die Mischnahsatzung:

„Wenn von zwei Besitzern eines gemeinsamen Sklaven der eine seinen Anteil an dem Sklaven freiläßt, wird auch der zweite Besitzer gezwungen, den Sklaven gegen einen Schuldschein auf die Hälfte seines Wertes freizulassen.“⁴²

Dieses Urteil des Patriarchen Chenanischio gibt uns die Gelegenheit, auf einen allgemeinen Anhaltspunkt der Pappaschen Beweisführung einzugehen.

Für den hellenistischen Einschlag in den Rechtsbüchern der syrischen Patriarchen macht P. geltend: „daß die Äußerlichkeiten, welche schon in den Versionen des Rechtsbuches den griechischen Einschlag andeuten, in den folgenden Jahrhunderten fortgelebt haben . . . und daß mancher Gedanke, den wir aus den hellenistischen Urkunden kennen, bei diesen Syrern anklingt.“⁴³ Einen dieser An-

⁴¹ S. 32 f.

⁴² Mischna Gittin 41*: Wenn ein Sklave zur Hälfte noch Sklave, zur Hälfte ein Freier ist . . . so zwingt man seinen Herrn, ihn (den Sklaven) zum Freien zu machen: *אם חצי עבד וחצי חפץ חייב אדוניו לחרותו* . . . *אם חצי עבד וחצי עבד חייב אדוניו לחרותו*. Dies wird in der Gemara, 42* oben, erklärt, daß es sich um einen zweiten Besitzer gemeinsamen Sklaven handelt, der nur von einem der Herren freigelassen wurde: *אם חצי עבד וחצי עבד חייב אדוניו לחרותו* (SRT, 8, 15).

⁴³ S. 15 f.

klänge findet er auch in Chenanischö VII: „die letztwillige Hinterlassung eines Sklaven „für die Freiheit“ (Chenan. VII), wozu die griechische Treuhand ἐν ἑλευθερίᾳ und ἐν σωτηρίᾳ zu vergleichen ist.“¹

Aber gerade hier zeigt sich, wie wenig solche Anklänge beweisen. Zugegeben, daß der Ausdruck „für die Freiheit“ bei der Sklavenbefreiung aus dem griechischen Rechtssprachgebrauch entlehnt ist, so haben wir doch soeben gesehen, daß die Entscheidung in diesem Urteil auf talmudisches Recht zurückgeht. Und nicht nur die Entscheidung allein. Denn auch die Prozeßlage kann nur aus dem talmudischen Recht erklärt werden.

Es handelt sich hier, wie SACHAU richtig erklärt, darum, daß die beiden Freilasser behaupten: ihr Vater habe den Sklaven für die Freiheit hinterlassen, d. h. er habe durch eine schriftliche oder mündliche Äußerung seine Absicht der Freilassung des Sklaven zu erkennen gegeben. Die anderen Kinder des Erblassers dagegen, Sefrai und seine Geschwister, bestreiten die Gültigkeit dieser Freilassung².

Da nun einerseits die Freilasser nicht behaupten, ihr Vater selbst habe den Sklaven freigelassen, und andererseits Sefrai die als Freilassung zu deutende Äußerung seines Vaters nicht in Abrede stellt, so kann, wenn durch die vom Patriarchen angeordnete Untersuchung gefunden werden soll, „daß jener Sklave von seinem Herrn Sürên freigelassen worden ist“ oder nicht, dies nur den Sinn haben, daß durch die Untersuchung festgestellt werden soll, ob die Äußerung des Erblassers so gedeutet, daß sie als Freilassung aufgefaßt werden muß, oder nicht.

Solche und ähnliche Fälle werden in der talmudischen Literatur oft behandelt.³ Wir wollen uns hier auf die Anführung eines Beispiels beschränken.

„Wenn jemand vor seinem Tode sagt: „N. N., meine Sklavin, soll nach meinem Tode nicht zur Arbeit verhalten werden,“ so zwingt man die Erben, daß sie ihr eine Freilassungsurkunde ausstellen.“⁴

¹ S. 16.² Vgl. SRT, S. 11–14.³ SRT, S. 11.

Der Autor dieser Entscheidung ist der Amora R. Johanan, in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts. Gegen ihn wird eingewendet, daß der Erblasser mit dem Ausdruck „man soll mit ihr nicht arbeiten“ nicht die Freilassung, sondern bloß Schonung der Sklavin beabsichtigte, und daher die Erben bloß verpflichtet sind, die Sklavin nicht schwer arbeiten zu lassen.

Um eine ähnliche Äußerung handelt es sich gewiß auch im Urteil des Patriarchen.

Was beweist nun für den griechischen Einschlag eine — vielleicht — griechische Wendung in einem Urteil, dessen Inhalt nur aus dem talmudischen Recht erklärt werden kann?

Dasselbe gilt auch von folgendem Anklang an hellenistische Gedanken: die Freilassung „für Gott“ (Jesub. 63), welche an die Freilassung durch Weihung $\text{הַשְׁמָה לַיהוָה} \text{ תְּחַלְּטֶנָּה}$ anklängt, zu welcher die hellenische Hierodulenfreilassung wohl durch jüdischen Kinschlag in der Krim geworden ist.¹

Hier weiß auch P., daß die Institution jüdischen Ursprungs ist.² Was soll nun die Wendung beweisen, wenn sie auch hellenistisch ist?

Und die sicher griechischen Termini? P. findet deren drei in den Rechtbüchern: δωρεά , ἐξουία und νομία . Davon entfällt δωρεά , das bloß in Sachaüs Übersetzung vorkommt, für Mahra (מַהְרָה) des Textes; bleiben also zwei griechische Ausdrücke, von denen einer (νομία) nur einmal bei Chenanische vorkommt. Und diese Ausdrücke sollen den griechischen Einschlag andeuten?

Wie es um die Beweiskraft der griechischen Ausdrücke in den Leges bestellt ist, hat schon MÖLLER gezeigt.³

¹ S. 16.

² Vgl. über dieses Thema ausführlich S. KRAUSE in *Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy*, S. 52 ff., Separatabdruck.

³ *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, xx, S. 129: „Sklave“ heißt nicht nur im Griech. ταῖς , sondern auch im Hebr. עַבְד und im Arab. عَبْد , welche alle „Knahe“ und „Sklave“ bedeuten; der Ausdruck „von unter seiner Hand“ ist

Ziehen wir das Fazit dieser Untersuchung, so hat sich aus ihr folgendes ergeben.

1. PARSCH' Aufstellungen betreffend die Rechtsbücher der Patriarchen Chenanischeo, Timotheos und Jesubarnun sind zum weitaus größten Teil anzutreffend und unrichtig; von seinen Zurückführungen auf hellenistisches Recht bleiben höchstens drei oder vier schwache Anklänge und entfernte Ähnlichkeiten zurück.

2. In den zwei anderen syrischen Rechtsquellen: Die Konzilien- und Synodenbeschlüsse und damit zusammenhängende Canones der nestorianischen Kirche von anno 410—790 und Die Canones des Bischof-Metropolitan Simeon von Révârdešîr hat PARSCH selbst eine noch geringere Anzahl von Anklängen an hellenistisches Recht auffinden können, als in den Rechtsbüchern der genannten Patriarchen. Da diese Anklänge zum größten Teil dieselben sind wie in den Rechtsbüchern, so gilt das sub 1 Gesagte auch von jenen Rechtsquellen,¹ bezüglich welcher schon RÖCKEL feststellen konnte, daß in dem südlicheren Teile des persischen Reiches, insbesondere der eigentlichen Persis, die sog. *leges Constantini Theodosii Leonis* die autochthonen Rechtsanschauungen wenig oder gar nicht beeinflußt haben, und daß selbst in den Grenzgebieten des Geltungsbereiches des syrisch-römischen Rechtsbuches dieses sich diesbezügliche Korrekturen gefallen lassen mußte.²

echt semitisch (nicht griechisch!), so hebr. *שִׁפְחָה* (ebenso Arabisch und Aramäisch). Desgleichen sagt man im Hebr. *שִׁפְחָה* „die Gehorchenden“ für Untertanen. Wie sieht es also mit den philologischen Beweisen aus?

¹ Eine eingehende Untersuchung dieser Quellen behalte ich mir vor, ich will aber schon hier folgende interessante und wichtige Stelle aus Simeons Einleitung mitteilen. Einleitung, Kap. 2, RÖCKEL, S. 25:

„Woher die Gesetze, die in der Kirche vollzogen werden, kamen und kommen.

Wenn wir auch nicht direkt nach den Vorschriften Moais unsere Rechtsprechung einrichten können, so doch wenigstens indirekt durch Vergleichen und Schließen; und somit dürfen wir das atl. Gesetz als die erste Rechtsquelle ansehen. Auch die Gesetze der Heiden stammen ja im letzten Grund aus Moais Buch, und wie die griechischen Philosophen aus dem mosaischen Gesetz geschöpft haben, so können in gewisser Weise auch wir es tun.“

² S. 51.

3. Bezüglich des syrisch-römischen Rechtsbuches oder der Leges ist PARTSCH' Versuch, für die MYREISSCHE Hypothese eine neue Stütze in den Rechtsbüchern zu finden, vollständig mißlungen. Dagegen hat die Position MÜLLERS nicht bloß durch den Beweis für die Unerschütterlichkeit seiner eigenen Thesen, sondern auch durch manche neue Nachweise eine Verstärkung erfahren. Dazu kommt die Konstatierung RÖCKERS, daß selbst in den Grenzgebieten des syrisch-römischen Rechtsbuches dieses sich autochthone, d. h. altsyrisch-semitische Korrekturen gefallen lassen mußte.¹

¹ Ich halte es für angemessen, hier folgende Erklärung abzugeben: „Nach Abschluß dieses Artikels (Februar 1910) ist in der *Orientalistischen Literaturzeitung*, 1910, Nr. 4 (April) über meine Untersuchung der syrischen Rechtsbücher und L. FURUS' „Zur Geschichte des Ehegüterrechts bei den Semiten“ eine Anzeige veröffentlicht worden, auf welche ich nur in der Weise reagieren kann, indem ich (auch im Namen FURUS) erkläre: Diese Anzeige, in der der Rezensent die wesentlichen Ergebnisse beider Arbeiten nicht zu bestreiten wagt, dafür aber die Intentionen der Verfasser zu verdächtigen sich erkühnt, ist sachlich nahezu wertlos und besteht aus einem Gewebe von Unrichtigkeiten, Unwahrheiten und Entstellungen, wodurch sie jedes Recht auf Berücksichtigung in einer wissenschaftlichen Zeitschrift verwirkt hat.“

Ich bin bereit, diese meine Erklärung vor jedem Forum zu vertreten.

Wien, 1. Juli 1910.

V. APTOWITZER.

Nachtrag.

Die etwas dunkle Stelle aus PARTSCH' Artikel (S. 191, Z. 6—3 v. u.) ist von mir mißverstanden worden, indem ich ‚vor ihr‘ auf die Deszendenz überhaupt bezog, während es sich in Wirklichkeit um die Deszendenz vom Vater handelt. Dadurch wird meine Ausführung S. 192, Z. 8 (Denn ...) bis S. 193, Z. 23 gegenstandslos. Der Satz, ‚der bisher für die syrische Rechtswelt noch nicht deutlich war‘ (S. 212, Z. 4 v. u.), kann vielleicht auch so verstanden werden, daß der Brauch für Syrien nicht zu belegen war. In diesem Falle sind meine Bemerkungen S. 214, Z. 4—7 (daß ... Mitgift) und S. 218, Z. 6 v. u. nicht berechtigt.

Die Gāthās des Vinayapitaka und ihre Parallelen.

Von

R. Otto Franke.

(Schluß.)

1. 5. 12^a etc. (s. 1. 5. 12 und 1. 5. 7^{1c}).

MV. 1. 5. 12

1. 5. 12^{a+b} etc. (s. nächste Par.) vgl. It. 84^{2c} (s. unter MV. 1. 5. 7^{1c})⁺² *yoga pamocenti* (CDE **mocanti*, BM **mucanti*) *bahujaṇaṇ te* (BM **nan te*).

1. 5. 12 *Apārutā tesam amatassa dvārā*
ye sotavanto pamuñcantu saddham
vihimsasāññi paṇaṇaṇ na bhāsi*
dhammaṇ paṇitaṇ manujesu Brahme.

= D. xiv. 3. 7², mit v. 1. K *te* statt *tesam*, und SS *Brahme* nach *dvārā*, *saddham* mit v. 1. S^c *saccam*, S^d *sabham*^{**}, n' *abhāsiṇ* (nach S^{cd} BK, *bhāsi* S^c).

= M. 26^c (1. 169), mit v. 1. B *Apārutase tesam*, mit *dvārā Brahme* (aber NM^{*} ohne *Brahme*) *na bhāsiṇ*.

= S. vi. 1. 1. 13, mit *tesam*, und SS *Brahmā* nach *dvārā*,
pamuñcantu,
paṇaṇaṇ na bhāsiṇ* (BC *nabhāsi*)
paṇitam.^{***}

* *paṇaṇaṇ* in D. und S. wird Druckfehler sein.

** DELVA setzt nach PHN die Lesart *kaṇḍhaṇ* voraus.

*** *paṇitam* in S. wohl nur Druckfehler, auch in von *paṇitam* und *tesam* vielleicht nur Druckversehen?

MV. I. 5. 12.

= MV. III. 319. 3—7 *Apāvētaṃ me amṛtasya deśaṃ Brahmeti bhagavaṃ* (so B; M °vān)*

ye śrotukāma śraddhāṃ pramuṃcantu viheṭṭhasaṃjñāṃ viheṭṭhasaṃjñā praguṇo abhūsi (BM *abhūsi*)

dharmo (B °rmaṃ, M °rmaḥ) *aśuddho Magadheṣu pūrvaṃ.*

* SEKART hat *bhagavanāṃ* in den Text gesetzt und die beiden ersten Pādas anders abgeteilt, nämlich in drei zerlegt.

= LV. XXV. 34 *Apāvētās teṣāṃ amṛtasya deśa*

Brahman ti satataṃ ye śrotavantaḥ

praviśanti śraddhā navihetṭhasaṃjñāḥ

irivanti dharmaṃ Magadheṣu sattvāḥ.

1. 6. 8¹⁻⁴ + 9 auch = KV. IV. 8. 7 (I. 289). 1. 6. 8¹⁺²⁺⁴ = ParDip. v, 220 (schon gegeben von FISCHER in Thig. 203).

1. 6. 8¹⁺²⁺³ etc. (s. folg. Parallele) vgl. auch SN. I. 12³ (211)
* etc., s. ZDMG LXIII und s. MV. III. 118. 8—10 am Ende der nächsten Parallele.*

* MV., Dh., SN., Thig.-Komm. hat schon FAERNÖLL SN. XVI verglichen, und MV., M., S., Dh., SN., MV. III. 326 in Dh. 2, Ausg. 79.

(s. s. auch besonders)

1. 6. 8¹ *Sabbābhībhū sabbavidu 'ham asmi*

sabbesu dhammesu anupalitto

sabbāñjaho taṇhakkhaye vimutto (* s. auch bes.)

sayāṃ abhiññāya kam uddiseyyaṃ.

= M. 26⁷ (I. 171), mit *anupalitto*

sabbāñjaho.

= Dh. 353,* in 1. Ausg. mit v. l. AC °bhu °vidu

B *sabbāñjaho*, C *sabbāññjaho*

AB *abhiññāya,*

und in beiden Ausgaben im Text mit *anupalitto*,
sabbāñjaho.

* Die Entsprechung von M. und Dh. schon notiert M. Bd. I. 545.

= KV. IV. 8. 7¹, mit *'ham*, *anupalitto*, *sabbāñjaho*, *kam*, v. l. PS, *taṇhakkhaye.*

= ParDip. v. 220¹, mit *'ham*, *anupalitto*, *sabbāñjaho*, *kam*,
Cod. *taṇhakkhaye,*

bei FISCHER in Thig. 203 aber mit 'haṃ sabbañjaḥ taṃ MV. I 6. 8. *hakkhaye*, im übrigen wie ParDip.

= MVu III. 326. 5—8 *Sarvābhīḥhū sarvavido haṃ asmi
sarcehi dharmehi anopalīpto
sarvajño haṃ tṛṣṇakṣaye vimukto
ahaṃ abhijñāya kim uddiṣeṣyaṃ.*

Z. T. auch =

MVu III. 118. 8—11 *Sarvābhīḥhū sarvavidaḥ haṃ asmi
sarveṣu dharmeṣu anopalīptaḥ
sarvaṃ jaṇe tṛṣṇakṣayā vimukto
na māḍṛso saṃprajānetai vedanā.*

Zu 11 vgl. MV. I 6. 9* etc. (s. dort).*

* Fast alle diese Entsprechungen sind schon notiert von FÄHRSTÖLL
Dip. 2. Ausg. 79.

I. 6. 8^{1b} etc. (s. I. 6. 8. 1a+b+c und I. 6. 8¹) auch = Thag. 10a
sabbesu dhammesu anupalitto.

I. 6. 8^{2a} etc. (s. I. 6. 8²) auch Zitat in Visuddhim. vii.

I. 6. 8² *Na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati* (* u. ¹ s. a. bes.)
sadevakasmīṃ lokasmīṃ n'atthi me paṭipuggalo (*² s. a. b.)

= M. 26⁶, KV. iv. 8. 7² (I. 289). ParDip. v. 220² (= Thag.
203). Mpā 513. Mil. 235 = 236.*

Überall ohne Abweichungen.

* Die Entsprechung von M. und Mil. schon notiert M. I. 545, die von
MV., M. und Mil. in Mil. 427.

Vgl. MVu III. 326. 11

*Na me ācāryo asti kaścit sadṛśo me na vidyate
+ 16* sadevakasmīṃ lokasmīṃ sadṛśo me na vidyate.*

LV. xxvi 1a+b *Ācāryo na hi me kaścit sadṛśo me na vidyate
+ 2c+d sadevāsuraḡandharve nāsti me pratipuggalaḥ.*

* Gehört also in Myu in Wirklichkeit zur nächsten Strophe, mit der
unsere Strophe die beiden letzten Pādas ausgetauscht hat. Ebenso
verhält es sich mit LV.

I. 6. 8^{2b} etc. (s. I. 6. 8²) auch = Thag. 10a⁷ d. Vgl. auch B. 142 d
sadiso te na vijjati.

I. 6. 8^{2c} etc. (s. I. 6. 8²) vgl. SN. III. 12³⁷ (700)* etc., ZDMG 64. 65.

I. 6. 8^{2c+d} etc. (s. I. 6. 8²) vgl. auch D. XXI. 2. 9³⁺⁴. A. IV. 23.

MV. I. 6. 8.

3^{7c+d} (II. 24) = It. 112^{7c+d}. SN. III. 6³⁵ (344) ^{7c+d} *sadevakasmiṇ lokasmiṇ n'atthi te paṭipuggalo.*

I. 6. 8^{2c+d} etc. (s. eben) + 3^{h+e} (s. nächste Parallele) vgl. D. XXI.

2. 9⁰ *Tuṇṇa eva 'asi sambuddho tuvaṇ satthā anuttaro;*
^{2c+d} s. vorige Parallele.

I. 6. 8³ *Ahaṇ hi arahaṇ loka ahaṇ satthā anuttaro* (^{h+e} s. auch bes.)
eko 'mhi sammāsambuddho sitibhūto 'smi nibbuto (⁴ s. a. b.)

= M. 26³ (I. 171) ohne Abweichungen.

= KV. IV. 8. 7³ (I. 289), mit *Ahaṇ hi* (v. I. P. *ahaṇ cī*).

Vgl. MV. III. 326. 15

Ahaṇ hi arahaṇ loka ahaṇ loka anuttaraḥ

+ 12 *eko smi loka sambuddho prāpto sambodhīm uttamāṇi.**

LV. XXVI ^{2c+h}

Ahaṇ evārahaṇ loka śāstā hy ahaṇ anuttaraḥ

+ 1^{c+d} *eko 'ham asmi sambuddhaḥ sitibhūto nirāśravaḥ.**

* 8. die Anmerkung zu I. 6. 8³.

I. 6. 8^{2d} etc. (s. I. 6. 8³) auch = VV. 83¹⁰ (VII. 9¹⁰)^h *sitibhūto 'smi*

nibbuto = PV. I. 8^{7b} = II. 5^{10b}, II. 6^{10b} = DhA. 15^{4b}

(FAUSBÖLL 96). (In allen diesen Stellen entspricht außerdem das vorhergehende *smi*, PV. I. 8⁷ *smiṇ*, dem *'mhi* von MV. I. 6. 8^{3c} etc.), ferner = Thag. 298^d (durch das vorhergehende *abbuyha* zusammenhängend mit *abbāhasallo* in ² aller angeführten Stellen von VV. bis DhA.).

Vgl. auch PV. II. 13^{15b} *sitibhūtaṃsmi nibbuta* (durch vorangehendes *abbāhasallāsmi* wegen des *smi* mit *'mhi* der Stellen MV. I. 6. 8³ etc. und wegen des *abbāha* mit VV. 83¹⁰ [VII. 9¹⁰] etc., Thag. 298^d und der sogleich zu nennenden Stelle Thig. 15¹⁵ verknüpft).

Vgl. auch Thig. 15⁴ *sitibhūtaṃsmi nibbuta* (mit vorangehendem *abbuyha*) = 16^d v. I. C. = 24^d (durch *rāgo* in ^h mit *rāgo* von 16^c verknüpft) = 76^d (durch *samucchinna* in ^c mit *samucchinno* von 24^c verknüpft) = 101^d (durch *āsava sabbe* in ^c mit *āsava sabbe* von 76^c verknüpft).

Vgl. auch Thig. ^{66d} *sitibhāta mha nibbuta* (durch *disvā* MV. I 6. 8. in * und *khīḍasavā* in ° verknüpft mit *disvā* in * von ¹⁰¹ und *āsava* in ⁷⁶ und ^{101*}).

Vgl. auch Ap. in ParDip. v. 156 ^{183d} *sitibhāta sunibbuta* (durch *Na sociyā* in * verknüpft mit *na socāmi* in ° der angeführten Stellen VV. 83 ¹⁰ bis DhA. 15 ^{4b} und PV. II 13 ¹⁵).

I. 6. 8 ^{4*} etc. (s. I. 6. 8 ⁴ und I. 6. 8 ^{4+7b}) vgl. auch

Smp. in Vin. III 317 ^{4d} = Dip. VII ^{11d}, XIV ^{46b} *dharmacak-kappavattanaṃ*.

B. I ^{38d}, 39 ^d, 70 ^d, IX ^{2b}, XVI ^{2b} *dharmacak-kappavattane*.

LV. XXVI ^{46d} *dharmacakkaṃ pravartane*, ^{74b} *dharmacakrapravartane*.

SN. III 7 ⁹ (⁶⁵⁶) ^d = Thag. ^{826d} *dharmacakkaṃ pavattitaṃ* (in SN. mit v. I. B st ° *cak-kappavattiyaṃ*). LV. XXVI ^{42b}, 52 ^b, 53 ^d, 61 ^b *dharmacakkaṃ pravartitaṃ*.

B. III ^{4a}, XIX ^{3a}, XXI ^{3a}, XXII ^{3a}, XXIII ^{3a}, XXIV ^{3a}, XXV ^{3a} *Dhammacak-kappavattente*.

B. II ^{184b} *dharmacakkaṃ pavattayunī* und ^d *dh° pavat-taya*.

S. XXII. 78. 11 ^{1b} *dharmacakkaṃ pavattayī* = A. IV. 33. 3 ^{1b} (II. 34).

Derselbe Pāda auch B. VII ^{2d}, 4 ^b, X ^{2b}, XII ^{2d}, XIII ^{2d}, XIV ^{2d} (an dieser Stelle ° *cakkam*). XV ^{2b} (° *cakkam*). XVIII ^{2d}.

B. XXVI ^{2b} *dharmacakkaṃ pavattayinī*.

Dip. I ^{80d} *dharmacakkaṃ pavattitum*.

B. XX ^{2a} *dharmacakkaṃ pavattetvā*.

B. XXI ^{2*} *dharmacakkaṃ parattesi*.

LV. XXVI ^{10d} *dharmacakkaṃ pravartayitā*.

Mvu I. 277. 3 ^b *dharmacakkaṃ pravartate*.

I. 178. 9 ^b *dharmacakre* (v. I. CML ° *cakraṃ*) *pravartite*. (v. I. BNACML ° *arttate*).

III 342. 9 ^a *dharmacakkaṃ pravarteti*.

I. 125. 16 ^a *dharmacakkaṃ pravartentānāṃ*.

MV. I. 6, 8.

1. 267. 16² *dharmacakkaṃ pravartesi*. 17² *dh² pravartiteā* = LV. XXVI^{67c}

III. 343. 16² *dharmacakkaṃ pravartentena*.

I. 6. 8^{4a+b} etc. (S. I. 6. 8⁴) vgl. auch B. xx^{2+7d} *dharmacakkaṃ pavattetum pakkāmi Bandhumatim purāṇ*.

I. 6. 8⁴ *Dharmacakkaṃ pavattetum* (* s. auch bes., auch ^{a+b} s. bes.) *gacchāmi Kāsināṇ purāṇ* (so C, *kāsināṇ* AD., *sināṇ* oder *sināṇ* E, *siyāṇ* B) *andhabhūtasmi lokasmim* (AC *andhibhūtasmi*) (* s. a. b.) *ahañhi* (so AE, *ahañhi* B, *ahañci* C, *ahañhi* D) *amatadudrabhiṃ* (D *undubhiti*).

= M. 26¹⁰ (I. 171), wo aber in ^b keine v. l.,

^a *andhabhūtasmiṃ* (v. l. M² *andhibh²*).

^d *ahañcham* (v. l. C *agaccham*, A *ahaccham*, B *agojuna*, N *ahañhi*, M *ahañña* und *ahañci*).

amatadundubhiṃ (v. l. NM² *undrabh²*).

= KV. IV. 8. 7² (I. 289), wo ebenfalls in ^b keine v. l.,

^a *andhabhūtasmiṃ* (v. l. *Pantabhūtasmi*),

^d *ahañhi² amatadudrabhiṃ* (v. l. K *ahañhiṃ amatadundubhiṃ*, S₂ *ahañci amantadudrubhiṃ*, S *ahañji amatadundubhiṃ*).

* Gedruckt *āhañ hi*.

= ParDip. v. 220², wo aber statt *dharmacakkaṃ* Cā *brahmacakkaṃ* hat,

^b ohne v. l.,

^a *andhabhūtasmiṃ*,

^d *ahañcham amatadudrabhiṃ*.

In PISCHELS Thig. 203 aber *dharmacakkaṃ*, *andhabhūtasmi*, *ahañhi*, im übrigen wie ParDip.

Vgl. Mvu III. 527. 6 + 7 *Vārāṇasim gamiyyāmi*

ahanisyaṃ amṛtadundubhiṃ

dharmacakkaṃ pravartayisyaṃ

loke aprativartiyaṃ.

Vgl. LV. xxvi⁴

*Vārāṇasī gamiṣyāmi gatvā vai Kāśināṃ purīm
andhabhūtasya lokasya kartāsmi asadrśaṃ prabhaṃ*

+ 5d *taḍayisye 'mṛtadundubhiṃ*

+ 6c+2 *dharmacakraṃ pravartisye lokaṣe aprativartitaṃ.*

I. 6. 8^{4c} etc. (s. I. 6. 8⁴) vgl. auch Dh. 174^a *Andhabhūto* (in 2. Ausg.

v. I. B⁷ *andhi*^o) *ayam loko*

= MVu I. 303. 16^a (ohne v. I.),

Vgl. auch LV. xxiii¹² *andhabhūtasya lokasya.*

I. 6. 9 *Madisā ve jinaṃ honti ye pattā āsavakkhayaṃ* (⁶ s. auch bes.)

jitaṃ me pāpakā dhammā tasmaham Upaka jino.

= M. 26¹¹, wo abweichend nur *tasmā 'haṃ Upaka.*

= KV. IV. 8. 7⁵ (I. 289), wo *tasmā 'haṃ Upaka.*

= MVu III. 326. 19 + 20

Jina hi māḍṣā bhonti ye prāptā āśravakṣayaṃ

jitaṃ me pāpakā dharmā tasmād ahaṃ Upaka jino.

⁴ auch 327. 1 und 3 (Z. 1 aber mit *jinaḥ* statt *jino*).

= LV. xxvi²

Jina hi māḍṣā jñeyā ye prāptā āśravakṣayaṃ

jitaṃ me pāpakā dharmā tenopaga jino hy ahaṃ.***

* Gedruckt *tenopagajino.*

** Vgl. M. MÜLLER, *Anecd. Oxon.*, Ar. Ser. I. II. Oxford 1883, p. xi zu dieser Stelle.

I. 6. 9^b etc. (s. I. 6. 9) auch = A. v. 55. 3^{5a} (III. 69). VIII. 29. 6^{9d}

(IV. 228). It. 58^{2a}, 96^{2d}. ⁴ einer G. in Visuddhim. viii.

I. 11. 2¹⁺² *Baddho* (v. I. ABC *Bandho*) *'si sabbapāsehi*

ye dibbā ye ca mānusa (^b s. auch besonders)

mahābandhanabaddho 'si (A ²*bandho*, C *Mārabandhanabaddho*

corr. zu *mahāb*^o, B *Mārabandhanabaddho*)

na me samāna mokkhaṣi. (^d s. auch bes.)

Mutt 'ahaṃ (B *Muttohaṃ*) *sabbapāsehi*

ye dibbā ye ca mānusa (^b s. auch bes.)

mahābandhanamutto 'mhi (so A, *Mārab*^o B, *Mārab*^o corr. zu

mahāb^o C)

niḥato (B *niḥato*) *tvam asi Autaka.* (^d s. auch besonders.)

MV. I. 11. 2 = S. IV. 1. 5. 3 + 4 (I. 106),* wo aber *Baddho 'si* ohne v. l.,
mahābandhanabaddho mit v. l. S² *Mārab*,
Mutto haṃ mit v. l. B *muttāhaṃ*,
mahābandhanamutto und *niḥato* ohne v. l.

* Diese Entsprechung ist schon von Fick, S. I. 106, notiert.

Vgl. auch MVu III. 416. 3 + 5 + 6

gāḍhabandhanabaddho 'si na me śraṇaṇa mokṣyasi.

Mukto 'haṃ sarvapaśehi ye divyā ye ca mānuṣā

evaṃ jānāhi pāpimaṃ (M^opiyaṃ) niḥato tvam asi Antaka.

Vgl. ferner MV. I. 13. 2¹⁻² etc. (s. dort).

I. 11. 2^{1b-2b} etc. (s. I. 11. 2¹⁺²) = I. 13. 2^{1b-2b} etc. (s. I. 13. 2¹⁺²)

auch = It. 95^{2d} (v. l. C *niḥā*). Thig. 47^b (v. l. S *niḥā*). 76^b 350^b

(*vimuttā* in 350^a außerdem anknüpfend an *muttāhaṃ* von

MV. I. 11. 2^{2a} etc.). J. 547^{630d} (außerdem *sabbe* in 630^a

dem *sabba-* von MV. 1^{a-2a} etc. entsprechend). MVu II. 366.

1^b *ye divyā ye ca mānuṣā* (und in ^a *sarve*).

Vgl. auch J. 539^{115d} *ye dibbe ye ca mānuṣe* (und ^a *kāmasanyo-*

jane checchāṃ mit *kāma* anknüpfend an It. 95^{2a}, Thig. 47^a

350^a, mit *sanyojane* an *yogā* von Thig. 76^a, mit *checchāṃ* an

samucchinnā von Thig. 47^a 76^a).

I. 11. 2^{1d} etc. (s. I. 11. 2¹⁺²) = I. 11. 2^{3d} etc. (s. I. 11. 2³⁺⁴) und I. 13.

2^{1d} etc. (s. I. 13. 2¹⁺²) auch = S. IV. 2. 9. 12^d (I. 116) = IV. 3. 4.

5^d (I. 123).

I. 11. 2^{3d} etc. (s. I. 11. 2¹⁺²) = I. 11. 2^{4d} etc. (s. I. 11. 2³⁺⁴), I. 13.

2^{3d} etc. (s. dort) auch

= S. IV. 1. 1. 4^{2d} (I. 103) (aber *tvam*). IV. 1. 2. 4^d (I. 104). IV. 1. 3.

5^{1d} (I. 104) (an den beiden letzten Stellen *tvam*). Thig.

59^d = 62^d = 113^d = 168^d = 195^d = 203^d = 235^d = MVu III. 417. 4^b

(überall *tvam*. Alle diese Thig.-Stellen = MVu haben außer-

dem in ^a *pāpima* und MVu in ^a *pāpimaṃ* gemeinsam mit

S. IV. 1. 2. 4^c und IV. 1. 3. 5^{1a}).

I. 11. 2¹⁺² (s. oben) + 3⁺⁴ (s. nächste Parall.) vgl. MVu III. 416. 3 +

5 + 6 (s. oben unter MV. I. 11. 2¹⁺²) + 17 + 18 + 417. 2 + 3 (MV.

I. 11. 2¹⁺²) + 17 + 18 + 417. 2 + 3 (s. unter MV. I. 11. 2³⁺⁴).

- l. 11. 2³⁺⁴ *Antalikkhacaro pāso ye āyaṃ carati mānaso* MV. l. 11. 2.
tena taṃ bādhayissāmi ^a(= l. 11. 2^{1d} etc.) s. oben bes.
Rūpā saddā gandhā rasā (^a s. auch bes.)
phoṭṭhabbā ca manoramā (^{a+b} s. auch bes.; auch ^b)
ettha me vigato chando ^a(= l. 11. 2^{2d} etc.) s. oben bes.
 = S. iv. 2. 5. 2 + 3 (i. 111), wo aber *yo'yam* mit v. l. B *ye āyaṃ*,
bādhayissāmi wie MV.,
Rūpā saddā rasā gandhā (B *gandhā rasā*),
poṭṭhabbā.

Vgl. MVu III. 416. 17 + 18 + 417. 2 + 3 + 4
Dṛḍho nāma mayā pāso carati mānasam tava
tena tvam bandhayiṣyāmi ^b(= III. 416. 3^b etc.) s. oben u. l. 11. 2^{1d}.
Pañcakāmaguṇe loka manasā saṣṭhaṃ praveditaṃ (BM ^a*saṣṭha*
praveditā)
tatra me vigato chando vidhvasto vinalikṛto
evaṃ jānāhi pāpimaṃ ^b(= Z. 6^b) s. oben unter l. 11. 2^{2d}.
 (In 416. 17^a hat MVu sich selbst kopiert: u. 235. 10^a *dṛḍho vāra-*
trako pāso = J. 359 ^{2c} *daḥho vārattiko pāso*. In 417. 2
 ist der MVu-Kompilator in S. i. 3. 10² = SN. i. 9¹⁹
 (171) = KV. viii. 3. 2 (u. 367) geraten, ^a verführt durch
 417. 3^a: S. i. 3. 10^{2c} = SN. i. 9¹⁹ (171) ^c *ettha chandaṃ*
virājetvā und durch den Umstand, daß in A. v. 55. 3^b =
 Thag. 455 die Zeile *rūpā saddā* etc. mit *Pañca kamaṇa*
etc verbunden ist).

^a Ich habe hier also eine ganz andere Ansicht als SENART MVu III. 523.

- l. 11. 2^{4a} etc. (s. l. 11. 2³⁺⁴ und l. 11. 2^{4a+b}) auch = S. xxxv. 136.
 4^{1a} (iv. 127) = SN. iii. 12³⁰ (759) ^a (aber in SN. *rasā gandhā*
 mit v. l. B^{al} *gandhā rasā*). Auch = S. iv. 2. 7^{1a} (i. 113) (aber *rasā*
gandhā). S. auch unter MV. l. 11. 2^{4a+b}.

* Vgl. auch SN. ii. 14¹² (257) ^a *Rūpā ca saddā ca rasā ca gandhā*.
 Vgl. auch *Madhyamakavṛtti* Kap. 23, p. 456. 4 *rūpasabdarasa-*
sparsā gandhā . . .

Vgl. ferner *rāpe sadde rase gandhe* J. 544 ^{189a} etc. (s. unter l.
 11. 2^{4a+b}).

MV. I. 11. 2. 4. 11. 2^{4a+b} etc. (s. I. 11. 2²⁺⁴) auch = S. v. 4. 5^{1a+b} (I. 131), wo aber *rasā gandhā potṭhabbā*. A. v. 55. 3^{3c+d} (III. 69) (*rasā gandhā phoṭṭhabbā*) = Thag. ⁴⁶⁵a+b (ebenso).

Ebenso Thag. ⁸⁸⁵a+b.

Vgl. auch PV. II. 9^{69c+d} und IV. 7^{1c+d} *rūpe sadde rase gandhe* (in ParDip. III. 263 v. l. DB *gandhe rase*) *phoṭṭhabbe* (in der Ausgabe an beiden Stellen *potṭhabbe*, in ParDip. III. wenigstens an der zweiten) *ca manorame*.

I. 11. 2^{4b} etc. (s. I. 11. 2²⁺⁴ und I. 11. 2^{4a+b}) auch = VV. 81 (= VII. 7)
^{11d} (wo auch ^{a-c} verwandt MV. etc. *).

I. 11. 2^{4d} etc. (s. I. 11. 2²⁺⁴) = I. 11. 2^{2d} etc. (s. dort).

I. 13. 2¹⁺² *Baddho* (AB *Bandho*, C *Baddho* corr. zu *bando*) ^a*si Mārapāsehi* (AB ^a*pāsena*) ^b= I. 11. 2^{1b} etc. (s. dort).

mahābandhanabaddho ^a*si* (A ^a*bandho*, BC *Mārabandhanabandho*)

^a= I. 11. 2^{2d} etc. (s. dort).

Mutt'aham (B *mutto hi*) *Mārapāsehi* (AB ^a*pāsena*)

^b= I. 11. 2^{1b=2b} etc. (s. dort).

mahābandhanamutto (C *Mārabāndhanamutto*) ^a*mhi*

^a= I. 11. 2^{2d} etc. (s. dort).

= S. IV. 1. 4. 3+4 (I. 105) *Baddho* (B *Bandho*) *si Mārapāsena*

^b= MV. I. 11. 2^{1b} etc. (s. dort).

Mārabandhanabaddho (B ^a*bandho*) ^a*si*

^a= MV. I. 11. 2^{1d} etc. (s. dort).

Mutto ^a*ham* (BS² *muttāham*) *Mārapāsena*

^b= MV. I. 11. 2^{1b=2b} etc. (s. dort).

Mārabandhanamutto ^a*mhi*

^a= MV. I. 11. 2^{2d} etc. (s. dort)

und vgl. überhaupt MV. I. 11. 2¹⁺² etc. (s. dort).

I. 22. 4¹⁺² + 5¹⁺² vgl. Mvu III. 444. 8—11 + 13—16 + 18—21 + 445. 2—5.

I. 22. 4¹⁺² + 13¹⁻⁴ + 14 = Nid. ⁸⁸²⁻⁸⁸⁸ (J. I. 83 f.).

Einige Gāthās haben auch noch Sonderentsprechungen. Im einzelnen verhält es sich folgendermaßen:

I. 22. 4¹⁺² *Kim eva divā Uruvelavāsī*

pahāsi aggin̄ (C aggi) kisako (BD, kissako AC) vadāno MV. I. 22. 4.
pucchāmi taṃ Kassapa etam atthaṃ (^c auch = SN. II. 2² (241)^c
 etc., s. ZDMG LXIII. 261)

kathaṃ pahinaṃ tava aggihuttaṃ.

Rūpe ca sadde ca atho rase ca (^a s. auch besonders)

kāmitthiyo (AC kamittiyo) cābhivadanti (A cātiv^e) yaññā
etaṃ malā ti upadhiṣu ūtvā

tasmā na yitthe na hute araṇjīṃ (^d s. auch besonders).

= Nid. 282 + 283 (J. I. 83), wo aber 282^b ohne v. l.,

auch 283^b *kāmitthiyo* ohne v. l., v. l. C^a *cābhivadanti*, C^a
cābhivadanti corr. zu *nābhiv^e*, im Text *yaññāṃ* statt *yaññā*,
 v. l. C^b C^b *yaññāṃ*, C^b *saññāṃ* corr. zu *yaññāṃ*, in ^d *araṇjīṃ*.

Auch = J. 544 Einl. 1 + 2 (vi. 220), wo nur *yaññā* statt *yaññā*
 vom MV-Text abweicht. vv. ll. sind nicht vorhanden.*

* Alle genannten drei Entsprechungen sind schon notiert von FAUSDÖLL
 J. VI. 220.

Vgl. MVu III. 444. 8—11 + 13—16

Kim eva dṛṣṭvā Uruvilvavāsi

prahāya agniṃ (BM agni) kṛśako vadāno

pucchāmi te Kāśyapa etam arthaṃ

kathaṃ prahinaṃ tava agnihotraṃ.

Annāni pānāni atho rasāni

kāmāni striyo cābhivadanti yajñe

etaṃ malā ti upadhiṣu jñātvā

tasmān na yajñe na hute ramāmi.

16 vgl. unten 445. 5.*

* Die Entsprechung mit MV. hat SENART schon angegeben MVu III. 526.

I. 22. 4^{2a} etc. (s. I. 22. 4¹⁺²) vgl. auch I. 22. 5^{1b} etc. (s. dort).

I. 22. 4^{2d} etc. (s. I. 22. 4¹⁺²) auch = I. 22. 5^{2d} etc. (s. I. 22. 4¹⁺²
 + 5¹⁺²).

I. 22. 4¹⁺² (s. vorvorige Parallele)

+ 5¹⁺² *Ettha ca (A ettheva, B etta ca, C ettha ca) te maṇo*
na ramittha Kassapā 'ti Bhagavā avoca

rūpesu saddesu atho rasesu (B rasesu ca) (b s. auch bes.)

MV. I 22. 4 + 5.

atha ko carahi devamanussaloke (* s. auch besonders)
rato mano Kassapa brāhi me taṃ.

Disvā padaṃ santam anupadhikaṃ (ABC °dhikaṃ,
 D °dhinaṃ)

* *akiñcanaṃ kāmabhavā asattaṃ* (= SN. I. 9²⁴ (176)^b etc.,
 s. ZDMG LXIII 51)

anānāthābhāvaṃ anānāneyyaṃ

^a = I. 22. 4²⁴

Vgl. Mvu III. 444. 8—11 + 13—16 (s. vorvorige Parallele)

+ 444. 18—21 + 445. 2—5

Eteṣu tevaṃ na (BM *Eteṣu tena*) *mano akāsi* (M *akosi*)
anneṣu pāneṣu tathā raseṣu.

aparaṃ (BM *apare*) *nu taṃ devamanussakreṣṭhaṃ*
yahiṃ rataṃ Kāśyapa tuhya cittaṃ.

Deṣṭvā muniṃ śāntam anupadhikaṃ

akiñcanaṃ sarvabhavāṃ azaktaṃ

ananyathābhāvaṃ ananyaneyyaṃ

*tasmān na yaṣṭe na hute ramāmi.**

* Die Entsprechung mit MV. von SERRAT s. a. O. schon notiert.

I. 22. 5^{1b} etc. (s. unter I. 22. 4¹⁺² + 5¹⁺²) auch — SN. IV. 16²⁰ (914)^a
 — N^o. XVI^{58*} = ^{53*} (484. 486) — * zweier G.s in Visuddhim I,
 vgl. auch J. 505^{14b} *rūpehi saddehi atha rasehi* (wo ferner
 einerseits in * *devaloke ramissaṃ* entspricht mit MV. * *rami-*
tha und + *devamanussaloke rato* und anderseits in ^a *gandhehi*
passēhi [sic] mit SN. ^a *gandhesu phassesu*).

Vgl. auch Mvu II. 366. 8 + 10* *rupehi atha śabdehi rasehi* . . .
gandhehi atha sparśēhi, und Mvu III. 289. 13 *rūpehi atha*
śabdehi sparśagandharasehi ca.

Vgl. ferner oben MV. I. 22. 4^{2a} etc.

I. 22. 5^{1a} etc. (s. unter I. 22. 4¹⁺² + 5¹⁺²) auch — SN. V. 4² (1017)^a
 — V. 8² (1081)^r (außerdem vgl. den nächsten, bzw. nächst-
 nächsten Pāda beider SN.-Stellen *pucchāmi taṃ Bhagavā*
brāhi me taṃ mit MV. I. 22. 4^{1a} *pucchāmi taṃ Kassapa etam*
atthaṃ und 5^{1a} . . . *Kassapa brāhi me taṃ*).

1. 22. 13¹ *Danto dantehi saha purāṇajāṭilehi vippamutto vippa-* MV. 1. 22. 13.
muttehi

siṅginikkhasuvanno Rājagaham pācisi bhagava (^{b-d} u. ^d s. bes.).

= Nid.²⁸⁴, wo aber *vippamutto* fehlt, nur v. l. C⁺ *vippamutto vippamutthehi*.

= ParDip. III. 22, wo nur *siṅganikkhasuvanno* von MV. abweicht.*

= Ap. in ParDip. v. 59¹⁹, wo *purāṇajāṭilehi ca* und *siṅginikkhasuvanno* von MV. abweicht. (Über die Gestalt von ParDip. IV. 13^{b+c} s. unter MV. 1. 22. 13²).

* Die Identität dieser Stelle mit MV. ist schon notiert von E. HARDY, Ap. III. 22.

1. 22. 13^{1b-d} etc. (s. 1. 22. 13¹) auch = 1. 22. 13^{2b-d} etc. (s. dort)
 und 1. 22. 13^{3b-d}, und = ^{b-d} einer Sonder-G. von B in 1. 22. 13.
 1. 22. 13^{1d} etc. (s. 1. 22. 13^{1b-d}) auch = 1. 22. 13^{4d} etc. (s. dort)
 (Nid.^{287d} aber hat *Rājagaham* mit m).

1. 22. 13² *Mutto muttehi saha purāṇajāṭilehi* ^{b-d} = 1. 22. 13^{1b-d}
 = Nid.²⁸⁵, wo Abweichung wie Nid.²⁸⁴ (s. unter MV. 1. 22. 13¹).
 = ParDip. IV. 13, wo aber *purāṇajāṭilehi* (mit v. l. S, *pu^o vippamutthehi*) *siṅginikkhasuvanno*.*

* Die Identität dieser Stelle mit MV. a. a. O. schon notiert von E. HARDY Ap. IV. 13.

1. 22. 13³ *Tippo tiṇṇehi saha purāṇajāṭilehi* ^{b-d} = 1. 22. 13^{1b-d}
 = Nid.²⁸⁶, wo Abweichung wie Nid.²⁸⁴ (s. unter MV. 1. 22. 13¹).

1. 22. 13⁴ *Dasavāso* (so ABCE, *dasāvāso* D) *dasabalo*
dasadhammavidū dasabhi (so ACE, *dasahi* BD) *c⁴ upeto*
so dasasataparivāro (so B, *°cārako* AC)
⁴ = 1. 22. 13^{1d} (s. dort).

= Nid.²⁸⁷, wo aber *Dasācāso*,
dasadhammavida mit v. l. C⁺ *°vidu*, *dasahi* im Text ohne v. l.,
so dasasataparivāro ohne v. l.,

⁴ *Rājagaham* mit m.

1. 22. 14 *Yo dhiro sabbadhi* (so BD, *sabbadhi* AC) *danto*
buddho (so nach B, *suddho* AC) *appaṭipuggalo* (⁴ s. auch bes.)
arahaṇ sugato loko (^o s. auch besonders)
tassāhaṇ paricārako.

MV. I. 22. 14. = Nid. ²⁸⁸, wo *sabbadhi* ohne v. l., auch *buddho* ohne v. l.,
paricārako mit v. l. C* *parivārako*.

Vgl. auch Mvu III. 423. 19 + 20

Yo viro dhṛtisumpanno

dhyāyī apratipuggalo (v. l. M* *puṇḡgavaḥ*, B* *pumḡgalo*)

arhanto (B *arhan*, M *arhaṇ*) *sugato loka*

tasyāhaṇi paricārako (^d auch = 424. 2^b).

I. 22. 14^b etc. (s. I. 22. 14) auch = S. v. 8. 5^{2b} (I. 134) = Thig. ^{186b}
buddho appatipuggalo (in Thig. mit v. l. P *appati*°).

I. 22. 14² etc. (s. I. 22. 14) auch = S. IV. 3. 5. 2^a (I. 124). VII. 2. 3. 6^{1a}
 (I. 175) = Thag. ^{182a}

Mvu III. 282. 2^a *Arahāṇi sugato loka* — LV. XXIV ^{74a} *Arahan* *
sugato loka

* Wundisch Māra und Buddha 126 hat *Arhan* eingesetzt.

I. 23. 5 — 23. 10 *Ye dhammā hetuppabhavā teṣāṃ hetuṃ tathāgato āha*
teṣāṃ ca yo nirodho evaṃvādi mahāsamano.

— Mvu III. 62. 8 + 9

Ye dharmā hetuprabhāvā hetuṃ teṣāṃ tathāgato āha

teṣāṃ ca yo nirodha evaṃvādi mahāśramaṇaḥ

und III. 461. 15 + 16

Ye dharmā hetuprabhāvā hetuṃ teṣāṃ tathāgato (M* *taḥ*) *hy avadat*
teṣāṃ ca yo nirodho (B* *dha*, M* *dhaḥ*) *evaṃvādi mahāśramaṇaḥ*.

LV., Schluß-G.

Ye dharma hetuprabhava hetuṃ teṣāṃ tathāgato hy avadat
teṣāṃ ca yo nirodha evaṃvādi mahāśramaṇaḥ.

Auch inschriftlich ist diese G. belegt.

I. 24. 5 — I. 24. 6¹ etc. (s. unter I. 24. 6¹⁺²).

I. 24. 6¹⁺² = 7¹⁺²

Āgato kho mahāsamano Magadhānaṃ Giriṭṭhajaṃ (^b s. auch bes.)
sabbe Saṅgaye uttēna kaṇi su dāni nayissati (G.¹ auch = I. 24. 5).

Nayanti vo mahāvīra saddhammena tathāgata

dhammena nayamānānaṃ (B *neya*°, C *niya*°)

kā ussyyā vijānataṃ (G.² s. auch besonders).

Vgl. MVu III. 90. 13 + 14 + 16 + 17.

MV. I. 24. 6.

[*Āgato* (B *āgamo*) *śramaṇo Gautamo Magadhānaṃ girivrajaṃ*
(B *•rihvayaṃ*, M *•rigahvara*)

maha

kā asūyā vijānato].*

* In diesen beiden Strophen ist fast alles unsicher und das Meiste daher von mir ausgelassen. SENART hat sie aus der MV-Stelle ergänzt. Mit Z. 13 ist vielleicht SN. III. 1. ⁴ (408) * zu vergleichen *Āgamā* (B^{al} *āgā*) *Bhājagahaṃ Buddho Magadhānaṃ Giribbajaṃ* und also vielleicht *āgamō* zu halten? Da auch MVu II. 198. 3^b *Magadhānaṃ girigahvare*, BC *•hvaṃ* steht, so ist auch *girivrajaṃ* nicht unbedenklich.

1. 24. 6^{1b} = 7^{1b} etc. (s. I. 24. 6¹⁺²) = SN. III. 1. ⁴ (408) * (s. vorige Anmerk.) (auch *āgato* in MV. * entspricht dem *Āgamā* von SN. *).
Vgl. auch S. xv. 10: 6²⁺³ (II. 185) *Magadhānaṃ* giribbaja* (so S²⁻⁵, *•bbaje* B, *•pabbaje* C) = It. 24. ²⁺³ *M^o giribbaje* = Dip. IV. 40¹, *Magadhānaṃ Giribbaje* Dip. v. ⁵ b.

* *Magadhānaṃ* ist natürlich Druckfehler.

1. 24. 6² = 7² auch = S. IV. 3. 5. 20 (I. 127), wo aber in * *niyamānānaṃ* mit v. I. S¹ *niyya* (Druckfehler für *niyya^o*?), S² *niyya^o*, BC *nayya^o*, S¹ (Druckfehler für S²?) *niyyamānaṃ* (Druckfehler für *•naṃ*?), in ³ *usūyā* mit v. I. B *ussuyā*.
1. 24. 7¹ = 1. 24. 6¹ etc., s. dort.
1. 24. 7¹⁺² = 1. 24. 6¹⁺² etc., s. dort.
1. 24. 7² = 1. 24. 6² etc., s. dort.
v. I. 27¹⁻⁵ = A. VI. 55. 11¹⁻⁵ = Thag. ⁶⁴⁰⁻⁶⁴⁴ * 27³⁻⁵ a. = KV. I. 2. 58 (1. 90).

* Die Entsprechung von Thag. und MV. ist schon von OLDENBERG Thag. 65 notiert.

Im einzelnen:

- v. I. 27¹ *Nekkhammaṃ adhimuttassa parivekaṇ ca cetaso
avyāpajjhādhimuttassa upādānakkhayaṃ ca.*
= A. VI. 55. 11¹, wo aber *Nekkhammaṃ* mit v. I. Ph. n^o.
= Thag. ⁶⁴⁰, wo aber *Nekkhamme* nach D, mit v. I. ABC *nikkhamē, abyāp^o*.
v. I. 27² *Taṇhakkhayaḍdhimuttassa asammohaṇ ca cetaso
disvā ayatanuppādaṃ sammā cittaṃ vimuccati.* (⁶⁴³⁺⁵ s. a. b).

MV. v. 1. 27.

— A. vi. 55. 11² = Thag. ³⁴¹, an beiden Stellen ohne jede Abweichung.

v. 1. 27^{2d} etc. (s. v. 1. 27²) + ^{2a} etc. (s. v. 1. 27²)

— A. vi. 45. 3^{14d+15a} (m. 354), ohne jede Abweichung, aber auch ohne die v. l. von MV. v. 1. 27^{2a}).

v. 1. 27²⁻⁵ etc. (s. oben v. 1. 27¹⁻⁵) auch — KV. I. 2. 58¹⁻³ (I. 90).

Im einzelnen:

v. 1. 27² *Tassa sammāvimuttassa* (BC **ādhimu**) (* s. auch bes. unter v. 1. 27^{2d+2a})

santacittassa bhikkhuno (C *tādino*) (^b s. auch bes.)

katassa paṭicayo n'atthi

karaniyaṃ ca na (A **niyaṃ ca na*, C *kariyaṃ na*, B *karaniyaṃ na*) *vijjati*.

— A. vi. 55. 11², wo aber in **paṭicayo*, in ^a *karaniyaṃ na*, die vv. ll. von MV. fehlen.

— Thag. ³⁴², mit *paṭicayo*, *karaniyaṃ na*, ohne die vv. ll. von MV.

— KV. I. 2. 58¹, mit *paṭicayo*² (v. l. PS. *pati**), *karaniyaṃ na*.

* Denn *paṭicayo* im Text ist doch wohl Druckfehler (oder *pati*^o der v. l. ist Druckfehler für *paṭi*^o).

v. 1. 27^{2b} etc. (s. v. 1. 27²) auch — Dh. ^{573b} (außerdem *sammā* in MV. ^{2a} etc. und *sammā* in MV. ^{2d} zu vergl. mit *samma* Dh. ^d) = ^b einer G. in Visuddh. xx. Ud. iv. 9^{2b}. SN. m. 12²² (⁷⁴⁵)^b. Dnr. B 12^b = 14^b *śatacittassa bhikkhuno*. Vgl. auch It. 94^b *netticchinuassa bhikkhuno*, da diese G. sicherlich zusammenhängt mit Ud. iv. 9² und SN. m. 12²² (⁷⁴⁵). Vgl. ferner wegen der Verwandtschaft mit MV. v. 1. 27^{2b} v. l. C den im B. häufig erscheinenden Paḍa *santacittānaṃ tādinaṃ* m. ^{7d} etc.

v. 1. 27^{4a+b} etc. (s. v. 1. 27⁴) auch — Dh. ^{81a+b}

Solo yathā ekagghano (in 2. Ausg. B¹ *ekagghana*)

vātena na samirati

(auch *evam* am Anfang von * = *evam* am Anfang von Dh. ^{81c})

auch = Mil. 386^{1a+b} + Anfang *evam* von * (ohne die v. l. von Dh.). Auch = ^{a+b} einer G. in Visuddhim. 1.

v. 1. 27^a *Selo yathā ekagghano vātena na samirati* (*^a s. auch bes.) MV. v. 1. 27.

evaṃ rūpā rasā saddā gandhā phassā ca kevalā.

= A. VI. 55. 11^a, ohne Abweichung, aber v. 1. M *evaṃ rūpā
saddā gandhā rasā* . . .

= Thag.⁴³, ohne Abweichung.

= KV. I. 2. 58^a, ohne Abweichung, aber mit v. 1. P *°ghaṇo*.

v. 1. 27^a *Itthā dhammā anitthā ca na ppavedhenti tādino
thitaṃ cittaṃ vipparamuttaṃ vayaṃ c'assānupassati.*

= A. VI. 55. 11^a, wo aber *na ppavedhenti*,

v. 1. MPh. *vippamuttaṃ ca*

= Thag.⁴⁴, wo ebenfalls *na ppavedhenti*,
in *°visaṇṇuttaṃ*.

= KV. I. 2. 58^a, wo ebenfalls *na ppavedhenti*,

vippamuttaṃ vayaṃ c'°, v. 1. PS₄ *vayaṃ p'°*.

v. 13. 10^a etc. (s. v. 13. 10) auch = Thig.⁶⁶, wo aber die Mss. *ādi-
navaṃ* haben, ferner = MVu II. 166. 6^a *āḍḍeā ādinavaṃ loke*.

v. 13. 10 *Disvā ādinavaṃ loke* (* s. auch bes.) *ñatevā dhammaṃ nirū-
padhī* (* s. auch bes.)

ariyo na ramati pāpe (C *kāme*) *sāsane ramati suṭṭi*.

= Ud. v. 6, ohne v. l., und mit *pāpe* *na* statt *sāsane*.*

v. 13. 10^b etc. (s. v. 13. 10) vgl. auch A. III. 39. 2^{3b} (I. 147) = v. 57. 8^{2b}
(III. 75) *ñatevā dhammaṃ nirūpadhiṃ*. MVu III. 456. 22^b *jñatvā
dharmaṃ nirupadhiṃ*.

* Auf die Entsprechung hat schon STEINITZ, Ud. 57 hingewiesen.

VI. 24. 6² *Yo saṇṇatānaṃ paradattabhojanāṃ* (so nach A, *°datthabho-
janaṃ* BC)

kalena sakkaccaṃ dadāti yaḡuṃ.

das' assa thānāni anuppavacchati (so BC, *anupavacchati* A)
āyūṃ ca vaṇṇaṃ ca sukhaṃ balaṃ ca. (⁴ s. auch besonders.)

Vgl. A. IV. 58. 3²⁻⁴ (II. 64) = IV. 59. 2²⁻⁴ (II. 64).

A. IV. 58. 3⁴ *Yo saṇṇatānaṃ paradattabhojanāṃ*

kalena sakkacca (BK *sakkaccaṃ*) *dadāti bhojanaṃ*

cattāri thānāni anupavacchati (ST *anupparavacchati*)

āyūṃ ca vaṇṇaṃ ca (BK *vaṇṇaṃ*) *sukhaṃ* (sic)* *balaṃ ca*.

MV. VI. 24. 6.

In A. IV. 59. 2 abweichend: *sakkacca* ohne v. l., *anupaveccati* ohne v. l., *vayyañ ca* ohne v. l., *sukhañ ca*.

* Offenbar Druckfehler entweder für *sukhañ ca* oder für *sukhañ*.

VI. 24. 6.¹⁴ etc. (s. VI. 24. 6.¹) auch — VV. 32.^{7c} *āyuñ ca vayyañ ca sukhañ balañ ca* — VV. 64.^{22a} (v. 14.^{22a}). An beiden Stellen ist nur von diesen vier Dingen die Rede wie in A., in VV. 32.^{7b} ist außerdem *catubbhi phānesu* (sic) zu vergl. mit A. *cattari thānāni*. Der Zusammenhang zwischen VV. und A. scheint hier also enger zu sein als zwischen VV. und MV.

VI. 24. 6.² *Tasmā hi yāguṇaṃ alam eva dātuṃ**
niccaṃ manussena sukhathhikena
dibbāni vā patthayatā sukhāni
manussasobhāgyatam (B. *°bhāgyatha*, AC. *°bhagyatam*) *ic-*
chatā vā.

— VV. 67.⁶ (VI. 3.¹ in ParDip. IV. 290)

*Tasmā hi phalaṃ alam eva dātuṃ**
niccaṃ manussena sukhathhikena
dibbāni vā patthayatā sukhāni
manussasobhāgyatam icchatā vā.

* *dātum* in MV. und in der Textausgabe des VV. ist doch wohl Druckfehler.

VI. 28. 11.¹⁻² + 13 + VI. 29. 2.¹⁺² — D. XVI. 1. 31.¹⁻² + 34 + XVI. 2. 3.¹⁺²,
 VI. 28. 11.¹⁻² + 13 auch — Ud. VIII. 6.*

* Alle drei Entsprechungen schon notiert D. II. 84 und Ud. 85. Auf die Kongruenz von MV. und D. weist auch OLSENBERG hin Vin. I. 384.

Im einzelnen:

VI. 28. 11.¹⁻² *Yasmiṃ padese kappeti vāsaṃ paṇḍitajātiyo*
silavantattha bhojetvā saṇṇate brahmacariye (v. l. B.
°cāriye) (* s. auch bes.)
Ya tattha devatā āsuṇ tāsāṃ dakkhiṇaṃ ādisa
tā pūjita pūjayanti mānita mānayanti naṃ
Tato naṃ anukampanti (* s. auch bes.) *mātā puttāṃ*
va orasaṃ (* s. auch bes.)
devatānukampito poṣa sādā bhadrāni passati (* + s.
 auch bes.)

= D. xvi. l. 31¹⁻³, wo aber in ^{1b} *paṇḍitajātiko* mit v. l. B^m K^oyo MV. vi. 28. 11

⁴ *brahmacārāyo* mit v. l. S^d K^oriyo, B^m ^oriye

^{2a} *assu* mit v. l. B^m K *āsum* (gedruckt *āsum*)

^{2a} *anukampanti* mit v. l. B^m ^openti.

= Ud. viii. 6¹⁻³, wo in ^{1a} *brahmacariye*,

^{2a} *āsum*,

^{2a} *anukampanti* mit v. l. A ^openti

vi. 28. 11^{1a} etc. (s. vi. 28. 11¹⁻³) vgl. auch

J. 528^{56b} *saññate brahmacārāyo*.

A. iv. 40. 3^{1a} (ii. 44) *saññatā brahmacariyā*.

A. iv. 61. 14^{1f} (ii. 68) *saññatā brahmacārāyo* (v. l. BK ^ocariyā)

(auch A. ^{1a} *silavanto*, ^{2a} *bhogam*, ^{2b} *paṇḍito gharāṃ āvasam* anknüpfend an MV etc. ^{1a} u. ^{2b}). An der damit identischen Stelle

A. v. 41. 7^{1f} (iii. 46) *saññatā brahmacāriyo*.

A. v. 35. 2^{1a} (iii. 41) *saññatā brahmacārāyo*.

A. vi. 37. 3^{2a} (iii. 337) *saññatā brahmacārāyo* (v. l. Ph. ^ocariyā, MS. ^ocārino).

VV. 34^{11b} (iii. 6^{11b}) in ParDip. iv. 151 *saññate brahmacārāye* (mit v. l. S₂ BM ^oriye), in der Textausgabe des VV. dagegen *saññate brahmacārino*.

vi. 28. 11^{2a} etc. (s. vi. 28. 11¹⁻³), vgl. auch J. 473^{12a} *tato nam anukampati* und ebenda ^{5a} *tato nam nānukampati*.

vi. 28. 11^{2b} etc. (s. vi. 28. 11¹⁻³) auch — D. xxxi^{16a} (195). J. 360^{4a}.

vi. 28. 11^{2a+4} etc. (s. vi. 28. 11¹⁻³) vgl. auch J. 545 Ms. B⁴ Separat-G. ^{4a+4} (vi. 281) *mātanukampiko poso sadā bhadraṇi paṇḍasati* (außerdem hat vielleicht *Devate* in J. * Beziehung zu *devatā*^o von MV. etc. ^o).

vi. 28. 13 — D. xvi. l. 34 — Ud. viii. 6. 4 auch — Divy. iii¹ (56).^{*}

vi. 28. 13 *Ye taranti amparāṃ sarāṃ*

setuṃ katvāna vissajja (so DE, B *vessajja*, AC *visajja*)
pallalāni

kullāṃ hi jano bandhati (so AC, B *jano pabandhanti*,

E *jano pabandhati*, D *jano bandhati*)

tiṇṇā medhāvino janā.

MV. VI. 28. 13.

- D. XVI. 1. 34, wo *kateāna*, mit v. l. B^m *katvā*, und *visajja*,
jano pabandhati, mit v. l. S^s *sambandhati*, K *kullaṃ jano*
ca bandhati,
tiṇṇā mit v. l. B^m *nittigā*, *janā* mit v. l. S^s *jatā*.

- Ud. VIII. 6⁴, wo *visajja*, *kullaṃ hi*
kullaṃ hi jano bandhati mit v. l. A *ca bandhati*, D *pa-*
bandhati, alles übrige mit dem Text von MV. über-
 einstimmend.

- Divy. III¹ *Ye tarantya arṇavaṃ saraḥ*
setuṃ kṛtvā virjya palālāni (so die Mss. statt
palālāni des Textes)
kolam hi janāḥ prabandhitā
uttirṇā medhavino janāḥ.

* Auf diese Entsprechung des Divy. mit D. XVI. 1. 34 haben schon die Her-
 ausgeher des Divy. 705 hingewiesen.

VI. 29. 2¹⁺² — D. XVI. 2. 3¹⁺² auch = S. LVI. 21. 5¹⁺² (v. 432).*

VI. 29. 2¹⁺² *Catunnam ariyasaccānaṃ yathābhūtaṃ adassanā* (¹ s.
 auch bes.)

samsitāṃ (so E, *saṃhitaṃ* B, *samsaritaṃ* AC) *digham*
addhānaṃ (² s. auch bes.)

tāsu tāsu eva jātisū (³ s. auch bes.).

Tāni etāni diṭṭhāni bhavanetti samūhata (⁴ s. auch
 bes.)

ucchinnaṃ (B *acchiṇṇa*) *mālaṃ dukkhassa*

n'atthi dāni punabbhavo (⁵ s. auch bes.).

- D. XVI. 2. 3¹⁺², wo *samsitāṃ* mit v. l. B^m K *samsaritaṃ*,
tāsu tāsu eva mit v. l. B^m K *tāsu eva*,
bhavanetti mit v. l. S^s *bhagavanteti*, S^s *bhavanteti*,
ucchinnaṃ mit v. l. SS *ucchiṇṇa*.

- S. LVI. 21. 5¹⁺², wo aber *Catunnam*, *yathābhūtaṃ*,**

samsitāṃ (sic, natürlich Druckfehler für *sam*) mit v. l.

S¹ *samsatāṃ* (sic), S² *samsarāṃ* (sic), B² *samsa-*
ritāṃ,**

tāsu tāsu eva,

Yāni (mit v. l. S ¹⁻² *tāni*) *etāni*,
ucchinnaṃ mit v. l. S ¹⁻² *ucchinna-*.

* Alle drei Parallelen auch notiert D. II. 21.

** Die meisten dieser an Stelle zu erwartender oder zu den Parallelstellen belegter *ya* sind sicher, resp. vielleicht Druckfehler.

VI. 29. 2 ^{1b} etc. (s. VI. 29. 2 ¹⁺²) vgl. auch Thag. ^{602d} *yathābhutaṃ adassino*. S. zu SN. I. 11 ² (¹⁹⁴) ^d, ZDMG LXIII. 58.

Zu VI. 29. 2 ¹⁺: S. LVI. 21. 5 ¹⁺ v. l. S ² — Thag. ^{215a} *Saṃsaraṃ dīgham addhānaṃ* (und zu . . . *ariyasaccānaṃ* . . . *adassanā* vgl. Thag. ^{215c} *apassan ariyasaccāni*) und — Nid. ^{452*} (J. I. 44).

VI. 29. 2 ^{1d} etc. (s. VI. 29. 2 ¹⁺²), vgl. Abhidharmakośavyākhyā, Kap. IV, Fol. 307 des Ms. der Soc. Asiatique *tāsu tāsupapattiṣu* (Mitteilung von DE LA VALLÉE POUSSIN).

VI. 29. 2 ^{2b} etc. (s. VI. 29. 2 ¹⁺²) auch = M. 86 ^{10d} (II. 105) — Thag. ^{881d} (vgl. außerdem *dīṭṭhāni* in MV. etc. * mit *passa* M* — Thag. *). Thag. ^{195d} ^{694d} (außerdem ^{155b} *evuṭṭaṃ jinasāsaṇaṃ* vgl. ^{604b} *katam buddhassa sāsanaṃ*, und ¹³⁶ = ⁶⁰⁵). Thag. ^{11f}. Ap. in ParDip. v. 18 ^{39d} (diese ganze G. — Thag. ⁶⁰⁴ und die nächste analog Thag. ^{604b}). Thag. ⁶⁰⁴ außerdem — ⁶⁵⁶ ⁶⁸⁷. 192. 891. 918. 1016. 1036. 1088. 1185. Vgl. auch Mvu II. 307. 12 ^b *bhavaṇuetrīm samahitaṃ* (vgl. außerdem Thag. ^{125c} *jāla** mit Mvu ^{12a} *jāliniṃ*).

VI. 29. 2 ^{2d} etc. (s. VI. 29. 2 ¹⁺²) und Parallelen s. unter SN. I. 9 ⁴¹ (¹⁶⁵) ^d, ZDMG LXIII. 48

VI. 35. 8 ¹⁺² — SN. III. 7 ²¹⁺²² (⁵⁸⁸⁺⁵⁸⁹) * und vgl. Mvu III. 426. 7—11.

VI. 35. 8 ¹⁺² *Aggihuttamukhā yaṇā sāvattṭhi* (so alle drei Mss.) *chandaṃ mukhaṃ*

rājā mukhaṃ manussānaṃ nadinaṃ saggaraṃ mukhaṃ.

Nakkhattānaṃ mukhaṃ cando ādicco tapataṃ mukhaṃ

(^{1d+2a+b} s. auch bes.)

puññaṃ ākaṅkhamānaṃ (* s. auch bes.)

samgho ve jayataṃ (so B, ve *yajataṃ* C, *cega etan A*)
mukhaṃ.

— SN. III. 7 ²¹⁺²² (⁵⁸⁸⁺⁵⁸⁹), wo aber *Aggihuttamukhā* mit v. l. B ²¹

**huttaṃ mukhaṃ,*

MV. VI. 35. 8.

Savitṭi,

tapatam mit v. l. B^{si} *otam*,

ākāṃkhamānānaṃ,

saṃuḃho ve yajataṃ mit v. l. B^{si} *va yajataṃ*.

Vgl. Mvu. III. 426. 7—11

Agnihotrāmukhā yajñā sāvitṛi chandasāṃ mukhaṃ

rāja mukhaṃ manuṣyāṇāṃ nadināṃ sāgaro mukhaṃ.

Nakṣatṛāṇāṃ candro mukhaṃ

ādityo tapasāṃ ūrdhvaṃ tiryag adhas tapasvatām

sadevakasya lokasya saṃbuddho vadatāṃ varo.

* Die Entsprechung von MV. und SN. ist schon notiert von FATHÉOLL, SN. XVIII und in SBE. VII, 134, Anm. 4.

VI. 35. 8^{10+2a+b} etc. (s. VI. 35. 8¹⁺²) und bes. Mvu. III. 426. 8^b—11vgl. auch S. II. 3. 10. 10¹⁴⁺² (I. 67) *ādiceo aghagāmināṃ**Samuddo udadhinaṃ** (B *saṃuddodhadinaṃ*) *seṭṭho**nakkhattānaṃ** *va candimā**sadevakassa lokassa buddho aggo paruceati***Zu S. II. 3. 10. 10^{2b} vgl. auch Mvu. II. 196. 13^b *nakṣatṛair iṃa candramāh*.

* Von FRANK falsch * so gedruckt.

** Auf die Entsprechung mit MV. ist schon von FRANK hingewiesen.

VI. 35. 8^{2a} etc. (s. VI. 35. 8¹⁺²) vgl. auch S. I. 4. 2. 3^c (I. 18) — I. 4. 3.3^{2a} (I. 20) *puṇṇam ākaṃkhamānena*.X. 3¹⁻¹⁰ — M. 128¹⁻¹⁰ (III. 154) — J. 428¹⁻¹⁰.*

* Alle drei Parallelen schon notiert M. III. 153, MV. und J. auch J. III. 488.

Im einzelnen:

X. 3¹ *Puthuseddo samajano na bālo koci maññatha**saṃghasmimā bhijjamānaṃmiṃ n'aññaṃ bhīyyo amaññaṃ.*— M. 128¹, wo Buddhagh. s. Papañcasūdanī in * *sampajāno* gibt,
und in ^b *maññatha*,in ^d Text *nāññaṃ* und, mit Buddh., *amaññaṃ*, wozu v. l.Sⁱ S^{si} *amaññatha*.— J. 428¹, wo *nāññaṃ*, alles übrige — MV.X. 3² *Parimuttā paṇḍita bhāsā vācāgocara bhāṣino**yāe' icchanti mukhāyāmaṃ yena nita na taṃ vidu*.

= M. 128², wo aber *vācā gocara** gedruckt.

MV. x. 3.

= J. 428², wo aber *paṇḍitabhāṣā vācāgocara bhāṣiṇo* gedruckt.

Ferner — Ud. v. 9, ohne Abweichung von MV.*

* STENTHAL hat schon die Entsprechung mit MV. notiert in Ud. 61.

x. 3²⁻⁵ außer — M. 128²⁻⁵. J. 428²⁻⁵ auch — J. 371⁴⁻⁶.

x. 3³⁻⁶ außer — M. 128³⁻⁶. J. 428³⁻⁶ auch — Dhp. 2-6.*

* Die Parallele zwischen Dhp., MV. und J. 371 und 428 hat schon FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. 2 und J. III. 212 und 488 notiert, die zwischen MV. und Dhp. auch RAYS DAVIDS-OLDENBERG SBE. XVII. 307.

Im einzelnen:

x. 3^{2a} etc. (s. x. 3^{2a+b} und x. 3²) auch — Rs. 14.

x. 3^{2a+b} etc. (s. x. 3²) auch — x. 3^{4a+b} etc. (s. x. 3⁴).

Auch Zitat im Komm. zu Kacc.

x. 3² *Akkocchi maṃ acadhi maṃ* (* s. auch bes.)

ajinī maṃ ahāsi me (*^{a+b} s. auch bes.)

ye (so BDE, *yeva* A, *ye ca* C) *taṃ upanayhanti* (so AD,

upanayhanti CE, *nayhanti* B)

veraṃ tesāṃ na sammati.

— M. 128², wo in * *ye* nach S³⁷ Buddh. mit v. l. S¹ *ye ca*, und *upanayhanti* ohne v. l.

— Dhp. 3, wo in * *ye* mit v. l. B¹ S¹ *ye ca*, *upanayhanti* in der 1. und 2. Ausg., in letzterer nach C³² C³³ und dem Kommentar, mit v. l. C³² B¹ S¹ *upanayhanti*. Die Version in der DhpA. 22 hat *ye taṃ upanayhanti*.

— J. 371⁴, wo in * *ye* mit v. l. B¹² *ye ca*, *upanayhanti* mit v. l. B¹ *upanayyanti*.

— J. 428², wo in * *ye* mit v. l. B¹⁷ *ye ca*, *upanayhanti*.

x. 3⁴: *^{a+b} = 3^{a+b} etc. (s. dort).

ye taṃ na upanayhanti veraṃ tes' upasammati.

— M. 128⁴, wo *ye taṃ na upanayhanti* nach S³⁷, und dazu v. l. Si *ye ca taṃ* (gedruckt *tam*) *na up*^o.

— Dhp. 4, wo *ye taṃ na upanayhanti* in der 1. Ausg. mit v. l. A *na upanayhanti*, in der 2. Ausg. mit v. l. B¹ *ye ca taṃ upanayhanti*, S¹ *ye ca taṃ upanayhanti*;

veraṃ in der 2. Ausg. mit v. l. B¹ *veraṃ*.

MV. x. 3.

— J. 371⁵, wo *ye taṃ na upanayhanti* mit v. l. B⁴ *upaney-*
yanti.

— J. 428⁴, wo *ye taṃ na upanayhanti* mit v. l. B¹⁴ *ye ca taṃ*.

x. 3⁵ *Na hi verena verāni sammant' idha kudācanam*
averena ca sammanti esa dhammo sanantano (⁴ s. a. b.).

— M. 128⁵, wo aber *sammantidha* mit v. l. Si *sammant' idha*

— Dh. 5⁵, wo aber *sammant' idha* mit v. l. ^o*idha*, in der
1. Ausg. v. l. C, in der 2. v. l. C² B¹ S¹.

— J. 371⁶, wo aber *sammantidha*

— J. 428⁵, wo *sammant' idha* mit v. l. C² ^o*idha*.

x. 3^{5d} etc. (s. x. 3⁵) auch — S. l. 4. 2. 5^{1d} (l. 18). viii. 5. 9^{2b}
(l. 189) — SN. iii. 3⁴ (453)^b — Thag. 1229³. Ferner — J. 545
112^d (vi. 288). J. 547^{122d} (vi. 528). Auch — Mlib. iii. 2^{5d} und
noch öfter in der Skr.-Literatur *esa dharmah sanātanaḥ*.

x. 3^{5a} etc. (s. x. 3⁵) vgl. auch SN. l. 7¹⁷ (132)^b *parāṇi* (B¹ *pare*)
ca-m-avajānati SN. iii. 2¹⁴ (128)^d *para ca avajānati* (B¹
^o*jānati*).

x. 3⁶ *Pare ca na* (so B, *pare na ca* AC) *vijānanti* (⁵ s. a. b.)

mayam ettha yamāmasa

ye ca tattha vijānanti

tato sammanti medhaga.

— M. 128⁸, wo *yamāmasa* (nach S¹⁷ Buddh.) als v. l. Si *ya-*
māmhase neben sich hat.

— Dh. 6⁵, keine Abweichung von MV.

— J. 428⁶, keine Abweichung von MV.

— Thag. 275⁵, wo v. l. D *Pare va na vij^o*.

— Thag. 408⁵, keine Abweichung von MV.*

* Thag. 275⁵ = 408⁵ = MV. = Dh. schon notiert von Oldenberg Thag. 33 und
FAHNBÖLL Dh. 2. Ausg. 3.

x. 3⁷ *Aṭṭhicchinna* (so ACE, ^o*echidda* B, ^o*echida* D) *pāṇahara*
garassadhaṇahārino (so BDE, *garassa*^o AC)
rattham vilumpamānānam
tesam pi hoti saṃgati
kasmā tumhākaṃ no siyā.

= M. 128⁷, wo aber *Aṭṭhicchiddā* und neben *pāyaharā* (nach MV. x. 3 S¹⁷ und korrigiertem Si) die v. l. Si und S⁸ vor der Korrektur *pānā harā*,

*garāssa** ohne v. l. *

tumhāka mit v. l. Si *tumhakaṇ*.

* *vuttham* ist doch gewiß nur Druckfehler.

= J. 428², wo aber *Aṭṭhicchiddā pāyaharā* mit v. l. B^{dt} *aṭṭhicchinnā*,

*garāssa** ohne v. l.,

tesaṇ,

tumhāka mit v. l. B^{dt} *okaṇ*.

* x. 3⁸⁻⁹ etc. (s. x. 3⁸⁻¹⁰) auch fast ganz = SN. I. 3¹¹⁺¹² (45* 46) =

N² xviii⁴⁶ (264) = 47 (265) + 48 (265) = 49 (266). S. ZDMG

LXIII. 31.

x. 3⁸⁻¹⁰ außer = M. 128⁸⁻¹⁰ = J. 428⁸⁻¹⁰ auch = Dhṛp. 328-330.*

Im einzelnen:

x. 3⁸⁺⁹ etc. s. ZDMG a. a. O.*

x. 3¹⁰ *Ekassa caritaṇ seyyo*

n'atthi bāle sahāyatā (so B, *sahāyaka* AC) (* s. bes.)

eko care na ca pāpāni kayirā (so A, *kayirā* C, *kerā* B)

appaṇṇakko mātāḡgaraṇṇo va nāgo (so A, *oraṇṇo* BC).

(*+d s. auch bes.)

= M. 128¹⁰, wo *sahāyatā* ohne v. l.,

auch *kayirā* und *mātāḡg' araṇṇe* ohne v. l.**

= Dhṛp. 330, wo in 1. Ausg. *sahāyatā* ohne v. l., in 2. Ausg. aber

sahāyitā,

*kayirā**** nur in 1. Ausg. mit v. l. C *kairā*,

in 1. Ausg. *mātāḡgaraṇṇo va nāgo* mit v. l. B *oraṇṇo*

va nāgo, C *nāgo*.

= J. 428¹⁰, wo *sahāyatā* und *kayirā* ohne v. l.,

mātāḡg' araṇṇe mit v. l. C³ *oraṇṇo*.

Vgl. auch Dhṛp. 61 *Carāṇ ce nādhigaccheyya* = Thag. 330:

seyyaṇ sadisam attano

*ekacariyaṇ† dāḡhaṇ kayirā****

n'atthi bāle sahāyatā.††

MV. x. 3. * — SN. IV. 7[†] (321) *.

* MV. = Dhṛ. = J. auch von FAUSBÖLL. Dhṛ. 2. Ausg. S. 73 notiert, und MV. = Dhṛ. und = SN. von RHYA DAVIDE-OLDENBERG. SBE. XVII. 307.

** mātaṅg' in M. ist natürlich Druckfehler.

*** In der 2. Ausg. hat FAUSBÖLL *kayā* eingesetzt, dessen Nichtberechtigung schon durch die übrigen Parallelstellen erwiesen wird.

† FAUSBÖLL hat in der 2. Ausg. gegen die Mss. *ekacorpam* eingesetzt.

†† Auf diese Parallele hat schon FAUSBÖLL. Dhṛ. 2. Ausg. p. 15 und 74 hingewiesen.

x. 3^{10b} etc. (s. x. 3¹⁰) vgl. auch

J. 502^{3b} *n'atthi baddhe* (v. l. B³ *bhante*) *sahayata* (C³ *na*, B³ *ka*) (außerdem durch das unmittelbar vorangehende *seṭṭha* noch verknüpft mit *seyyo* von MV. x. 3^{10a} etc.).

J. 533^{1d} *n'atthi bandhe* (so alle vier Mss.) *sahayata* (außerdem durch *Sumukha* in * und *pakkamanti* in ^b angeknüpft an J. 502^{1d-3d} *Sumukha pakkama* und ^{1a} *pakkamanti*).

x. 3^{10a-3} etc. (s. x. 3¹⁰) vgl. auch SN. I. 3⁵ (43) *+d, s. ZDMG LXIII. 31.

x. 4. 7 *Evam nāgassa nāgena isānantassa hatthino
sameti cittaṃ cittaṃ yad eko ramati vane.*

— Ud. IV. 5 *Evam* (so AC, D *evam*, B *e*) *nāgassa nāgena isānantassa hatthino*

sameti cittaṃ cittaṃ yaṃ eko ramati vane.

* Die Entsprechung hat schon STEINHAL Ud. p. 41 notiert.

x. 6. 3^{5a} *Sagāro vaḍḍhataresu bhikkhusu* — 10^a.

Vinayapitaka Bd. II (Cullavagga).

v. 6¹⁻⁵ — A. IV. 67. 3¹⁻⁵ (II. 72 f.) — J. 203¹⁻⁵. Zu 1-4 vgl. Mahā-māyāri Vidyārājūi ed. S. v. OLDENBURG, Zapiski Vostočnago Otdelenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva Bd. XI (1897—98), p. 221 f. — Bower Ms., Stück C, ed. HOERNLE Ind. Ant. XXI. 349—369.* Vgl. auch die Gāruḍa-Ūpaniṣad.

* CV. = J. hat schon OLDENBURG festgestellt Vin. II. 316 und SBE. XI. 75. Anmerk. 4 (vgl. auch p. 77. Anm. 2), A. = CV. und J. MORRIS A. II. 72. Ver-

gleichung von J. 203¹ mit dem Mingal (Bower) Ms. von MÖRHS JPTS. 1891 CV, v. 6, bis 1893, p. 66 f. Vgl. auch HORNLE u. a. O. K. WATANABE JRAS. 1907, p. 261 bis 266 hat diese Partie des Bower Ms. mit den chinesischen Übersetzungen der Mahāmāyūrividyārājñi verglichen und in Teil III der Pañcarakṣā nachgewiesen.

Im einzelnen:

- v. 6¹ *Virūpakkhehi me mettaṃ mettaṃ Erōpathehi me
Chabyāputtehi me mettaṃ mettaṃ Kaṇhāgotamakehi ca.*
— A. IV. 67. 3² *Virūpakkhehi me m° m° E° me
Chabyāputtehi me mettaṃ Kaṇhāgotamakehi ca.*
— J. 203¹ *Virūpakkhehi me m° m° e° me
chabbyāputtehi (B' chapyā°) me mettaṃ
mettaṃ kaṇhāgotamakehi ca.*

Vgl. Mahāmāyūri Vidyārājñi, Zap. XI. 221. Z. 14 + 15 + 22^b
*Maitri me Dhṛitarāṣṭreṣu maitri Nairāvaṇeṣu ca
Virūpākṣeṣu me maitri Kṛṣṇagautamakeṣu ca
... maitri Cchitrāsutena ca (v. 1. maitri
Chibbāsutena ca).*

Bower Ms. Stück C Bl. 3 Obv. Z. 2 + 3 + 6
*Maitri me Dhṛitarāṣṭreṣu maitri Nairāvaṇeṣu ca
Virūpākṣeṣu me maitri Kṛṣṇa-Gautamakeṣu ca
... maitri Cchibbasutena ca.*

Bower Ms. Bl. 3 Vorderseite Z. 2 + Z. 3 + Z. 6
*Maitri me Dhṛitarāṣṭreṣu maitri Nairāvaṇeṣu ca
Virūpākṣeṣu me maitri Kṛṣṇa-Gautamakeṣu ca.
... maitri Cchibbasutena ca.*

Und vgl. zu Mahāmāyūri Vi- und Bower Ms. „C“ a. a. O., und
dyārājñi a. a. O: Bl. 3 Obv.:

- | | |
|---|--------------------------------------|
| 221. Z. 16 <i>maitri Vāsukinā ca me</i> | Z. 3—4 <i>maitri Vāsukinā m'api,</i> |
| 21 <i>Takṣakena Anantena</i> | 5 <i>Takṣakena Anantena.</i> |
| 24 <i>Kalako</i> | Rev. Z. 1 <i>Kalako.</i> |
| 25 <i>Puṇḍariko diṣaṃ patih</i> | ebenda <i>Puṇḍariko diṣaṃ patih.</i> |
| 26 <i>Kurkoṭakāḥ Śaṅkhaṇāḥ</i> | 1/2 <i>Kurkoṭaka Saṅkhaṇāḥ.</i> |
| <i>Kambalāśvatarāv ubhau</i> | <i>Kambal-Āśvatarāv ubhau.</i> |
| 29 <i>uragādhipena Kalena</i> | 3 <i>ugāti,ena Kalena.</i> |

CV. v. 6. 222. Z. 2 *Kolakena*3 *Elapatreṇa*Rev. Z. 4 *Kolakena.**Elapatreṇa.*

Gāruḍa-Up. § 2 (in WERNERS Ausg. Ind. Stud. XVII. 163):

Yady Anantakadūtas teṇṇa yadi vā 'nantakāḥ svayaṇṇa saṇca-
rati saṇcarati,

yadi Vāsukidūtas teṇṇa yadi vā Vāsukīḥ svayaṇṇa,

yadi Takṣakadūtas teṇṇa yadi vā Takṣakāḥ svayaṇṇa,

yadi Karkoṣakadūtas teṇṇa yadi vā Karkoṣakāḥ svayaṇṇa,

yadi Śaṅkhaṇḍikadūtas teṇṇa yadi vā Śaṅkhaṇḍikāḥ svayaṇṇa,

yadi Padmakadūtas teṇṇa yadi vā Padmakāḥ svayaṇṇa, . . .

yady Elāpatrakadūtas teṇṇa yadi vai 'lāpatrakāḥ svayaṇṇa,

yadi Kālikadūtas teṇṇa yadi vā Kālikāḥ svayaṇṇa,

yadi Kulikadūtas teṇṇa yadi vā Kulikāḥ svayaṇṇa,

yadi Kambalāśvataradūtas teṇṇa yadi vā Kambalāśvatarāḥ svayaṇṇa.

v. 6² *Apādakehi me mettāṇṇa mettāṇṇa dvipādakehi me*
catuppādakehi me mettāṇṇa mettāṇṇa bahuppādakehi me.

— A. iv. 67. 3², wo nur *dipādakehi* abweicht.

— J. 203², wo nur *dipādakehi* mit v. l. B¹ *dvipādakehi* abweicht.

Vgl. Mahāmāyūri Vidyarājñi, Zap. xi. 222. Z. 9 + 10

Apādeṇṇa me maitrī maitrī me dvipādeṇṇa ca

catuṣpādeṇṇa me maitrī maitrī bahupādeṇṇa ca.

Bower Ms. ,C¹ Bl. 3 Rev. Z. 6 + Bl. 4 Obv. Z. 1

Apādeṇṇa me maitrī mai(tr)ṇi [m]e (d)[v]ipad[e]ṇṇa ca

[catuṣpa]deṇṇa me maitrī maitrī bahupādeṇṇa ca.

v. 6³ *Mā maṇṇa apādako hiṇṇsi mā maṇṇa hiṇṇsi dvipādako*
mā maṇṇa catuppādo hiṇṇsi mā maṇṇa hiṇṇsi bahuppādo.

— A. iv. 67. 3³, wo nur *dipādako* abweicht.

— J. 203³, wo nur *dipādako*, mit v. l. B¹ *dvipā^o*, abweicht.

Vgl. Mahāmāyūri Vidy., Zap. xi. 222. Z. 11 + 12

Mā me upādakā hiṇṇsyur mā me hiṇṇsyur dvipādakāḥ

mā me catuṣpādā hiṇṇsyur mā me hiṇṇsyur bahupādakāḥ.

Bower Ms. ,C¹ Bl. 4 Obv. Z. 1 + 2

Mā me apādak(o) h(iṇṇ)si mā (m)[e] hiṇṇsi d[v]ipādakāḥ

[mā me catuṣpādo hiṇṇsi na] ca me bahupādakāḥ.

v. 6⁴ *Sabbe sattā sabbe pāṇā sabbe bhūtā ca kevalā*

CV. v. 6.

sabbe bhadrāṇi passantu mā kiñci pāpam āgamā.

— A. IV. 67. 3⁴, wo aber in ^d mā kañci mit v. l. BK kiñci.

— J. 203⁴, wo ebenfalls in ^d mā kañci mit v. l. B¹ kiñci.

Vgl. Mahāmāyūrī Vidy., Zap. XI. 222. Z. 16 + 18

Sarve sattvāḥ sarve prāṇāḥ sarve bhūtāś ca kevalāḥ

sarve bhadrāṇi paśyantū mā kaścit pāpam āgamat.

Vgl. Bower Ms., C^o Bl. 4 Obv. Z. 3/4

sa[r]v[er]e bhadrāṇi paśyaṃtu mā kaś-ca pāpam ācare.

v. 6^{5*} *Katā me rakkhā katā me parittā*

paṭikkamantu bhūtāni

so 'haṃ namo bhagavato

namo sattannaṃ sammāsambuddhānaṃ.

— A. IV. 67. 3^{5*}, ohne Abweichung.

— J. 203⁵, ohne Abweichung.

* In CV. und A. als Prosa gedruckt, aber das Stück macht metrischen Eindruck (11 + 8 + 8 + 11 Silben) und ist außerdem im J. ausdrücklich als ‚Gāthā‘ bezeichnet.

VI. 1. 5¹⁻⁵ — VI. 9. 2¹⁻⁵ — Nid. 294–298 (J. 1. 93 f.) — Sum. 1. 304.*

* Alle vier Stellen schon verglichen Sum. a. a. O. Auf die Identität beider CV-Stellen mit Nid. haben auch RYŪ DAVID-OLDENBERG hingewiesen SBE. XX. 159.

Im einzelnen:

VI. 1. 5¹ *Sitaṃ uṇhaṃ paṭihanti tato vaḷamigāni ca*

siriṃsape ca makase ca sisire cāpi vutthiyo.

— VI. 9. 2¹, ohne Abweichung.

— Nid. 294, wo vaḷamigāni mit v. l. C^o vāla^o.

— Sum. 1. 304¹, wo aber Sitaṃ (Druckfehler?).

VI. 1. 5^{2*} etc. (s. VI. 1. 5²) vgl. auch J. 532^{4*} *Tato vātātape ghore.*

532^{1*} *Tato vātātape ghore.*

VI. 1. 5² *Tato vātātapo ghoro* (* s. auch bes.) *sañjato paṭihaññati*

lenatthaṃ ca sukhatthaṃ ca jhāyitū ca vipassitū

vihāradānaṃ saṃghassa aggaṃ buddhena vayoṭṭam.

— VI. 9. 2², ohne Abweichung.

CV. VI. 1. 5. = Nid. ²⁹⁵, wo aber *vātātape ghore sañjāte paṭihanānti* (mit v. l. C^s *sañjāte paṭihanānti*),
leṇatthan.

= Sum. I. 304², wo *leṇatthanā*,*

* *sukhatthan* und *samghassa* sind natürlich nur Druckfehler.

VI. 1. 5^{2a} etc. = Sāsanav. p. 10^{2a}. 53^{2a}.

VI. 1. 5^{2a+b} etc. (s. VI. 1. 5²) auch = M. 143^{2a+b} (III. 262) = S. I. 5.
 8^{2a+b} (I. 34) = II. 2. 10. 1^{2a+b} (I. 55) = 5^{2a+b} (I. 55). III. 1.
 1. 13^{2a+b} (I. 70). III. 3. 5. 15^{4a+b} (I. 102). J. 493^{2a+b}. Mil. 420
^{2a+b}. (In M. bis S. II. 2. 10. 5^{2a+b} sind vier Gāthas identisch.)

VI. 1. 5² *Tasmā hi paṇḍito poṣa sampassam attam attano* (^a, ^{a+b} und
^b s. auch besonders)

vihāre kāraṇe ramme vāsayettha bahussute (^{a+b} s. auch b.).

= VI. 9. 2².

= Nid. ²⁹⁶, wo *vāsay' ettha b^o* gedruckt.

= Sum. I. 304², wo ebenso *vāsay' ettha b^o* (*rämme* ist wohl Druckfehler).

VI. 1. 5^{2b} etc. (s. VI. 1. 5^{2a+b} und VI. 1. 5²) auch

= S. XI. 3. 2. 10^{2d} (I. 238). J. 168^{2d} (wo v. l. K *samphassam* und
 wo beide Mss. *attam* haben). J. 462^{2d}.

VI. 1. 5^{2c+d} etc. (s. VI. 1. 5²) auch = Mil. 211 ff.,* wo *vāsay' ettha*
 gedruckt. Vgl. ferner S. III. 3. 4. 17^{2a+b} (I. 100), s. nächste
 Parallele.

VI. 1. 5^{2e+d} etc. (s. VI. 1. 5²) + VI. 1. 5⁴ etc. (s. dieses) vgl. auch
 S. III. 3. 4. 17^{2a+b} (I. 100)

Kāraṇe assame ramme vāsayettha bahussute

+⁴ *Annam pānaṃ** khādaniyaṃ vattha-senāsanāni ca*
dadeyya ujubbātesu vippasannena cetasā.

* Auch SBE. XX. 160 schon verglichen.

** *pānaṃ* kann natürlich nur Druckfehler sein.

VI. 1. 5^{4a} etc. (s. VI. 1. 5^{4a+b} und VI. 1. 5⁴) = * von vier Gs in Vi-
 suddh. XI *Annam pānaṃ khādaniyaṃ*.

VI. 1. 5^{4a+b} etc. (s. VI. 1. 5⁴ und vgl. VI. 1. 5^{2c+d} etc. + VI. 1. 5⁴
 etc., vgl. ferner VI. 1. 5^{4a+b+d} etc.) vgl. auch

PV. II. 4 ³⁰⁺⁴ *annam pānam* khādaniyam vattham senāsānāni ca* CV. VI. 1. 5.
(ParDip. III. 91 abweichend *vattham*).

PV. II. 9 ²³⁺⁴ *annapānam khādaniyam vatthasēnāsānāni ca*
(ParDip. III. 125 a° *khādaniyam vatthas° ca*).

PV. IV. 1 ²⁵⁺⁷ *annapānam khādaniyam vattham senāsānāni ca*
(ParDip. III. 239 ²⁵⁺⁴ a° *khādaniyam vattham* [nach S₂, alle andern Mss. °a] s° ca).

Ap. in ParDip. V. 48 ¹³⁺⁵ *Annapānam khādaniyam vatthasēnāsānāni ca*.

PV. II. 9 ²⁰⁺⁵ *Dassāmi annapānam ca vatthasēnāsānāni ca*
(ParDip. III. 119 ²⁵⁺⁵ *Dassāmi annapānam* [MCDB *Dassam' anna°*] ca v° ca).

PV. II. 9 ²⁴⁺⁵ *Dassām' annam ca pānam ca vattham senāsānāni ca* (= ParDip. III. 126 ²⁴⁺⁵ ***).

J. 546 ²¹⁺⁵ (VI. 378) *Haram annam ca pānam ca vatthasēnāsānāni ca*.

J. 547 ²⁰⁺⁵ *Annapānam ca yo* (B^b so) *dajjā vatthasēnāsānāni ca*.

Dip. XV ²⁺⁵ *Tappema annapānena vatthasēnāsānena ca*.

Mvu III. 44. 20 *tarpito annapānena vastraśayyāsānena ca*.

Av. XXXVI ²⁺⁷ *athavā annapānena vastraśayyāsānena ca*
(welche Stelle aber eigentlich Pāli *Annena atha pānena vatthena sayanena ca* A. III. 31 ²⁺⁵ etc. entspricht).

* *pānam* ist offenbar Druckfehler.

** Die einzige Abweichung *senāsānāni* ist doch wohl nur Druckfehler.

VI. 1. 5 ⁴ *Tesam annam ca pānam ca vatthasēnāsānāni ca* (⁴ und ²⁺⁵ s. oben auch besonders)

dadeyya njubhūtesu vippasannena cetasā (²⁺⁵⁺⁴, ²⁺⁴ und ⁴ s. auch besonders) (VI. 1. 5 ⁴ vgl. auch VI. 1. 5 ²⁺⁴ etc. + ⁴).

— VI. 9. 2 ⁴.

— Nid. 297.

— Sum. I. 304 ⁴.

Vgl. PV. IV. 1 ²⁹⁺⁴⁺²¹⁺⁵ (= ParDip. III. 239 ²⁹⁺⁷),

annapānam khādaniyam (ParDip. °iyam)

CV. VI. 1. 5.

vattham (in ParDip. alle Mss. außer S_2 *vattha*) *senāsānāni ca dadāhi ujubhūtesu vippasannena cetasā*.

VI. 1. 5^{4a+b+d} etc. (s. VI. 1. 5^4 (vgl. auch PV. II. 9 $30a+b+d$).

Adā annoñ ca pānañ ca vatthasenāsānāni ca vippasannena cetasā (— ParDip. III. 126 $30a+b+d$).

VI. 1. 5^{4c+d} etc. (s. VI. 1. 5^4 und VI. 1. 5^{3c+d} etc. + 4) vgl. auch

VV. 43 $6c+d$ (IV. 5 $6c+d$) *adāsīm* (in ParDip. IV. 186 S_2 0si) *ujubhūtesmīm* (in ParDip. V. 1. M 0tesu) *vipp^e c^e*.

VV. 19 $6c+d$ (II. 2 $6c+d$) *adāsīm ujubhūtesu vippasannena cetasā* (in ParDip. IV. 98 *adāsīm* mit V. 1. S_2 0si).

— 22 $6c+d$ (II. 5 $6c+d$, in ParDip. IV. 112 mit V. 1. S_2 0si).

— 23 $6c+d$ (II. 6 $6c+d$).

— 24 $6c+d$ (II. 7 $6c+d$).

— 25 $6c+d$ (II. 8 $6c+d$).

— 26 $6c+d$ (II. 9 $6c+d$).

— 37 $6c+d$ (III. 9 $6c+d$, in ParDip. IV. 171 mit V. 1. S_2 0si).

PV. I. 10 $10a+d$ *adāsīm ujubhūtassa vippasannena cetasā* (— ParDip. III. 51).

J. 541 $91a+t = 122a+b = 121a+b = 128a+b$ *adāsi ujubhūtesu vippasannena cetasā*.

VI. 1. 5^{4d} etc. (s. VI. 1. 5^4 , VI. 1. 5^{4c+d} und VI. 1. $5^{4a+b+c+d}$) auch = S. I. 5. 3 $2b$ (I. 32) (wo in 0 *dadanti* und in $1b$ d und $2c$ *annam*).

— DhP. 79 b .

— II. 26 $2b$ (wo in 0 *dajjūṃ*, V. 1. C *dajjāṃ*, B *dajja*, folgt).

— VV. 47 $5b$ (IV. 9 $5b$ in ParDip. IV. 200).

— VV. 52 $22d$ (V. 2 $20d$ in ParDip. IV. 228).

— VV. 78 $11d$ (VII. 4 $11d$ in ParDip. IV. 303) (in 0 *pādasīm*, ParDip. *dasi*, V. 1. M *adāsīm*, S_2 *adāsi*).

— Thag. 427 b .

— Ap. in ParDip. V. 72 $48d$, 92 $10d$, 213 $2b$ (213 $2c$ mit *daditrāṇa*).

VI. 1. 5^{5a+b} etc. (s. VI. 1. 5^5 etc.) vgl. auch

D. XXXI $4a+d$ (208) *yo imaṃ dhammam adesesi sabbaṇṭukkha-panūdanam*.

VI. 1. 5^b *Te tassa dhammaṃ desenti sabbadukkhapunūdanaṃ* (^{a+b} s. a. b.). CV. VI. 1. 5.

yaṃ so dhammaṃ idh' aññāya parinibbāti anāsavo (^d s. a. b.).

= VI. 9. 2^b.

= Nid. ²⁹⁶, wo aber *yaṃ yo dhammaṃ idh' aññāya* (v. l. C^a *idhamñāya*).

= Sum. I. 304^b, wo keine Abweichung von CV.

Ferner = A. v. 35. 2² (III. 41), wo in ^d v. l. S *parinibhātan*^a, T ^a *savā*.

= A. v. 38. 3^b (III. 43), wo gänzliche Übereinstimmung mit CV. ohne v. l.

VI. 1. 5^{b+d} etc. (s. VI. 1. 5^b) auch = A. VI. 43. 2^{1+d} (III. 347)

parinibbāti (v. l. Ph T M₂ M₃ S *parinibbissati*) *'nāsavo* (v. l. MTM₂ S *anāsavo*) (außerdem knüpft an CV ³⁴ etc. *desenti* an A. ¹⁵⁴ *desitaṃ*).

= Thag. ^{364 d} *parinibbāti anāsavo*.

Vgl. Thag. ^{369 d} *parinibbissaty anāsavo* (mit Thag. ³⁶⁴ außerdem durch den identischen Pāda^a verknüpft und mit CV. ⁵⁰ etc. *aññāya* durch ^{369 a} *pariññāya*).

Thag. ^{100 d} *parinibbissaty anāsavo* = Thag. ^{704 d} (außerdem der ganze Komplex ⁶⁹⁹⁻⁷⁰⁴ = A. VI. 43. 2¹⁻¹⁰ (III. 346 f.).

Vgl. auch *parinibbanti anāsava* S. XXXV. 136. 4^{3 d} (IV. 128) = SN. III. 12⁴² (⁷⁸²)^d (beide durch unmittelbar vorangehendes *aññāya* noch speziell verknüpft mit CV. ⁵⁰ etc. *aññāya*. In S. und SN. der ganze Komplex identisch).

Thag. ^{872 d} (mit ^{364 d} und ^{369 d}, s. oben, außerdem durch die Identität des vorhergehenden Pāda^a verknüpft).

Dhp. ^{126 d} entsprechend Mvu. II. 66. 6^b *nirvāsyanti anāśravā* = II. 424. 9^b *parinirvāsyanti* (v. l. C *parinirvāsyanti*) *anāśravā* (an beiden Stellen auch die vorhergehende Zeile zu vgl. mit Dhp. ^{126 b+c}). Auch = Netti 94^{2 d} (= Mvu.).

Vibh. XVIII^{6 d} (532) *parinibbanti anāsava* (in ^a *pariññāya*).

Vgl. auch Thag. ^{576 d} *parinibbissanti anāsava*.

* FAUPEL hat in der 2. Ausg. gegen die Handschriften *parinibbanti* eingesetzt. Das ist unberechtigt.

CV. VI. 4. 3. VI. 4. 3 + 4¹⁺² = S. x. 8. 7. (wiederholt in 10) + 15¹⁺² (s. 212).*

* Auch notiert in FIEB'S Ausg. des S. I. p. 210.

Im Einzelnen:

VI. 4. 3^{a+b} etc. (s. VI. 4. 3) = J. 545^{12a+b} (VI. 266) *Satam hatthi satam assa*
satam assatarī rathā.

Auch *satam* als Anfang von * stimmt überein.

VI. 4. 3 *Satam hatthi satam assa satam assatarirathā* (^{a+b} s. a. b.)
satam kaṇḥāsahassāni āmuttamayikunḍalā (^{a+b} und ^a s. a. b.)
ekassa padavītiḥārassa kaḷaṇṇaṃ nāgghanti soḷasim (^a s. a. b.).
= S. x. 8. 7, wo aber *satam* * *assa* *satam* * *assasari* (mit v. l. B
assatarī) *rathā*, *kaḷaṇṇaṃ*, *soḷasim*.**

= S. x. 8. 10 (Wiederholung von x. 8. 7), wo dieselben Abwei-
chungen wie x. 8. 7 außer *soḷasim*.*** Für *assasari* ist hier
keine v. l. vermerkt.†

Vgl. VV. 20^a (II. 3^a) = 43^a (IV. 5^a)

Satam nikkhā (Par. Dip. IV. 103 u. 186 mit v. l. S₁ *nekkhā*)
satam assa

satam assatarī rathā (43^a *atarirathā*; Par. Dip. IV. 103 *atarī*
[v. l. S₁ S₂ *ari*] *rathā*, 186 *atarirathā* [v. l. S₂ *ari*, S.
ari])

satam kaṇḥāsahassāni āmuttamayikunḍalā
etassā *assa*

kaḷaṇṇaṃ nāgghanti (Par. Dip. *nāgghati*, IV. 103 mit v. l. S₂ M
n'aggh, S₁ *nāgghanti*, IV. 186 mit v. l. S₁ *anti*, S₂ M
naggh) *soḷasim*.

* *satam* vor *assa* und *assasari* in x. 8. 7 und x. 8. 10 ist vielleicht, und vor
hatthi in x. 8. 10 sicher Druckfehler.

** Auch *soḷasim* in x. 8. 7 vielleicht nur Druckfehler.

*** Über *satam hatthi* s. Anm. *

† In S. sind auch die folgenden Worte *Abhikkama gahapati* etc. als G. ge-
druckt, doch wohl mit Unrecht, in der CV.-Ausg. richtig als Prosa.

VI. 4. 3^{a+b} etc. (s. VI. 4. 3) vgl. auch J. 506^{a+b} = 529 ^{a+b} =
546^{221 a+b} (VI. 476)

Soḷas (J. 546²²¹ *Soḷ*) *itthisahassāni āmuttamayikunḍalā.*

Vgl. PV. II. 9^{52*} 7^b 53^a *Saṭṭhi parisasahassāni* (B *purisa*^o, Par. CV. VI. 4. 3.

Dip. III. 133 *purisa*^o, v. l. BS₂ *par*^o).

āmuttamaṇikuṇḍalā.

Soḷasitthisahassāni.

Mvu. II. 183. 12 *Soḍaṣa strisahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā* (mit Jāt. 506 überhaupt identisch).

Mvu. III. 458. 15 *Saṭṭhi kanyāsahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā* (also vermittelnd zwischen CV. etc., PV. und J.; mit J. 529 überhaupt viel entsprechend).

VI. 4. 3^d etc. (s. VI. 4. 3 und VI. 4. 3^{e+d}) auch = PV. II. 9^{51b}, J. 493^{10b}, 523^{14d}, 544^{12a} (diese drei J.-Stellen haben unter sich und mit der unter CV. VI. 4. 3^{e+d} angeführten G. J. 529^{5d} auch den vorhergehenden Pāda gemeinsam, bezw., mit 493¹⁰, aufs engste anklingend), ferner = J. 527^{3b}, 13^b (⁸ hat in ^o *nārī* verwandt mit *nārīyo* in ^o der unter CV. VI. 4. 3^{e+d} angeführten G. J. 546²²ⁱ).

Vgl. auch J. 526^{7b} *āmuttamaṇikuṇḍalam*.

VI. 4. 3^f etc. (s. VI. 4. 3) auch = VV. 20^{1f}, 2^f, 10^d (II. 3^{1f}, 2^f, 10^d) *kaḷaṇṇi nāgghanti so*^o (Par. Dip. IV. 102 f. *nāgghati* mit v. l. S₂ M *n'aggh*^o, S₁ *nāgghanti*).

VV. 43^{2f} *k'ānāgghanti so*^o, 43^{1f}, 10^d *k'ānāgghati so*^o (Par. Dip. IV. 186 an allen drei Stellen *k'ānāgghati* mit v. l. S₁ *anti*, S₂ M *naggh*^o).

S. XI. 2. 5. 3^{1d} (I. 233) *kaḷaṇṇi nāgghanti soḷasim*.

Ud. II. 2^d *kaḷaṇṇi* (v. l. B *o* {*am*}) *n'agghanti soḷasim*. Ebenso ^d einer G. in Visuddhim. VIII.

Vgl. DhP. 70^a *kaḷaṇṇi* (in 2. Ausg. v. l. S^b *kallam*) *nāgghati* (1. Ausg. v. l. ABC *nāgghanti*, 2. Ausg. v. l. C^b B^r S^b *agghati*) *soḷasim*.

A. IV. 62. 7^{2d} (II. 70) *kaḷaṇṇi nāgghati soḷasim*.

Thag. 1171^d *kaḷaṇṇi n'agghati soḷasim*.

Dutr. C^{2o} 11^d, 12^d, 13^d, 14^d, 15^d *kala aveti soḍaṣa*. 16^d *kala naveti soḍaṣa*.

Mvu. III. 434. 20^b, 435. 2^b, 4^b, 8^b etc. *kaḷaṇṇi nāgghati soḷasim* (entspr. Dutr. a. a. OO.). 435. 6^b *kaḷaṇṇi nārghati soḷasim*.

CV. IV. 4. 5.

Divy. XXVII⁵⁷⁴ (394) *kalāṃ nārhati ṣoḍaśim*.Mann. II. 804 *kalāṃ nārhati ṣoḍaśim*.

Vgl. auch S. I. 4. 2. 7⁴ ff. (I. 19) *kalāṃ pi* (*pi* fehlt in SS) *nāgghanti tathāvidhassa* = J. 450⁸⁴ *kalāṃ pi nāgghanti tathāvidhassa te* (zusammen mit dem vorhergehenden Pāda *sataṃ sahaṣṣāṇaṃ sahaṣṣayāgināṃ* zu vgl. Dutt. C^{ro} 11 ff.).

VI. 4. 4¹⁺² *Sabbadā ve sukhaṃ seti brāhmaṇo parinibbuto* (²s. a. bes.) *yo na lippati kamesu* (²s. a. b.) *ṣitibhūto nirūpadhi* (⁴s. a. b.). *Sabbā āsattiyo chetvā vineyya hadaye daraṇi* (¹s. a. bes.) *upasanto sukhaṃ seti* (⁶s. auch bes.)

santiṃ [appuyya] (so kein Ms., AC *abbuyha*, B *pappuyya*) *cetaso* (⁴s. auch besonders).

= S. x. 8. 15¹⁺², wo aber ^{1c} *līmpati*, ^{1d} *nirūpadhi*,
^{2b} *vineyya* mit v. I. S¹⁻² *veneyya*,
^{2d} *santiṃ pappuyya cetasā*.

ferner = A. III. 34¹⁺² (I. 138)*, wo in

^{1a} *līppati* (B², Ph *līmpati*), ^{1b} *nirūpadhi*

^{2d} *santiṃ pappuyya* (v. I. Ph *appuyya*) *cetaso*.

* Die Identität dieser drei Stellen hat schon Monis, A. I. p. 138 konstatiert.

VI. 4. 4^{1b} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) vgl. auch S. I. 1. 1^b (I. 1) = II. 2. 8. 7^b (I. 54) *brāhmaṇaṃ** *parinibbutaṃ* (überhaupt S. I. 1. 1^{a+b+d} = II. 2. 8. 7^{a+b+d}).

Thag. 545* *brāhmaṇo parinibbāyi*.

* *brāhmaṇaṃ* in I. 1. 1. ist natürlich Druckfehler.

VI. 4. 4^{1c} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) auch = Dh. 401* = SN. III. 9²³ (425)* *yo na lippati kamesu* = Smp. I. 143¹² *yo na līmpati kamesu*. (In Dh., SN. und Smp. ist die ganze G. und überhaupt ein großer Komplex identisch, mit CV. VI. 4. 4¹ etc. ist diese G. ferner durch *brāhmaṇa*, Dh. 4 etc., CV. 5, verknüpft.)

VI. 4. 4^{1d} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) vgl. auch Dh. 418* = SN. III. 9⁴³ (442)* = Mil. 346^{2b} *ṣitibhūtaṃ nirūpadhiṃ* (in Dh. und SN. ist die ganze G. identisch und gehört zu demselben identischen Komplex wie die eben genannte Dh. SN. Stelle).

Vgl. ferner LV. xxvi. 1² *ṣitibhūto nirākravaḥ*.

VI. 4. 4^{2b} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) auch = Thig. ^{32d} *vineyya* (v. l. C^o *yye*) CV. VI. 4. 4.
hadaye daraṇi.

= J. 545^{180b} (VI. 300) *vineyya hadaye daraṇi*.

VI. 4. 4^{2c} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) auch = S. III. 2. 4. 7* (I. 83) = Dh. ^{301*}
upasanto sukhaṃ seti*.

= Dutr. C^{vo} 43* *uvasatu sohu layati*.

= Av. X. 1^{2c} [*upaśāntah*] *sukhaṃ śete*.

(In S., Dh., Dutr., Av. ist die ganze G. identisch.)

Vgl. A. III. 126. 3^{4c} (I. 281) *upasantā sukhaṃ senti*.

* *sukham* in S. ist natürlich Druckfehler.

VI. 4. 4^{2d} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) auch = SN. III. 8²⁰ (⁵⁰³)^b *santiṃ pappuyya cetaso*.

Vgl. auch SN. III. 8¹¹ (⁵³⁴)^b *santiṃ pappoti cetaso*.

Thig. ^{31d} *santiṃ pāpuṇi* (so die Mss.)^a *cetaso*.

Vgl. ferner auch Mil. 420^{1c} *santiṃ papponti paṇḍita*.

* In den Text hat FISCHER *pāpuṇi* gesetzt.

VI. 6. 3^a etc. (s. VI. 6. 3) vgl. auch J. 252 Comm. ^{1*} (II. 280) *yo vaddham apacāyasi* (auch da ist ein Vogel im Spiel).

J. 298^{2b} *yo vaddham* (B^{1d} *vudḍham*) *apacāyati* (auch hier ein Bauntier, ein Affe, der Sprecher und der Angeredete).

VI. 6. 3 *Yo vaddham apacāyanti* (* s. a. bes.) *nara dhammassa kovida diṭṭheva dhamme pāsamsā* (* s. auch bes.)

samparāye ca suggatī (* s. a. d. und * s. auch besonders).

= J. 37, wo *diṭṭhe va* gedruckt ist, sonst ohne Abweichung.*

= Mpā. 512.

* Diese Parallele hat auch OLSENBERG, Vin. II, p. 322 notiert.

VI. 6. 3^a etc. (s. VI. 6. 3 und VI. 6. 3^{c+d}) auch

= VV. 63^{3*} (v. 13^{3*}) *diṭṭhe 'eva dhamme pāsamsā* (Par. Dip. IV. 263 *diṭṭh 'eva*).

Vgl. PV. IV. 7^{12*} *Diṭṭhe va dhamme pāsamsā* (Par. Dip. III. 264 *Diṭṭhe 'eva, pāsamsā*).

VI. 6. 3^{a+d} etc. (s. VI. 6. 3) auch

CV. VI. 6. 3. = J. 393^{1*+*} *ditthe va dhamme pāsāṣā-samparāye ca suggati* (durch *Susukhaṃ* in * ist J. 393¹ außerdem mit *sukhito* von J. 298^{2*} verknüpft, dessen * s. oben unter CV. VI. 6. 3^{*}).

* Vgl. auch SN. I. 7²⁵ (131)^{*+*} *Ditthe va dhamme gāreyhā (B^{*} gāreyhaṃ, B¹ gāreyhā) samparāye ca duggati (C^{2*} *tiṃ)*.
Vgl. ferner S. I. 5. 9^{19*+*} (I. 35) und I. 5. 9^{5*+*} (I. 34), s. ZDMG. LXIII. 45.

VI. 6. 3^{*} etc. (s. VI. 6. 2^{*} und VI. 6. 3^{*+*}) vgl. auch Mvu. I. 281. 5^b *samparāye ca svargati* (v. l. BC *tiṃ).

VI. 9. 2^{1-*} und Einzelparallelen s. unter VI. 1. 5^{1-*}.

VII. 1. 6^{*+*} etc. (s. VII. 1. 6) auch = SN. I. 1^{6*+*}, s. ZDMG. LXIII. 24.

VII. 1. 5 *Yass' antarato na santi kopā
itibhavābhavataṇ ca vitivatto* (*+* s. auch besonders)
*taṃ vigatabhayāṃ sukhīṃ asokaṃ
deva nānubhavanti dassanāya*.

= Ud. II. 10 (wo *n'ānubhavanti* gedruckt, sonst keine Abweichung).*

* Auch STREINHALD Ud. p. 18 hat diese Parallele bemerkt.

VII. 2. 5 *Phalaṃ ce kudalīṃ hanti phalaṃ veḷuṃ phalaṃ nalaṃ* (* s. a. b.)
sakkāro kappurisaṃ hanti gabbho assatarīṃ yathā.

= S. VI. 2. 2, 3 (I. 154), wo aber *veḷu* (mit v. l. S¹ *veḷum* * [sic], S² *velū*), *nalaṃ*, *assatarīṃ** mit v. l. BS¹ *assatarī*.

* Die *ss* von *phalaṃ* vor *veḷu*, *kappurisaṃ*, *assatarīṃ* und in der v. l. *veḷum* sind augenscheinlich nur Druckfehler.

= S. XVII. 35. 10, wo aber *veḷum**,
assatarīṃ mit v. l. B *tari, S¹ *tari, S² *tarīṃ.

* *ss* von *nalaṃ* nur Druckfehler.

= A. IV. 68. 2 (II. 73), ohne Abweichung von CV.

= DhP. A. 421², wo aber * *phalaṃ veḷuṃ phalaṃ nalaṃ*

(= FAUSNÖLLI 332, wo *veḷuṃ*, *nalaṃ*, und *purisaṃ* statt *kappurisaṃ*).
Vgl. Mil. 166. 26 f. *Yathā maharāja kadālī veḷu assatarī attajena haṇṇati*.*

* Die Entsprechung von CV, S. VI. 2. 2, A. und Mil. hat schon MORRIS A. II. p. 73 festgestellt.

= Netti 130*, wo aber *assatarīṃ* mit v. l. S *tari, B *tari; S *veḷuph**,
VII. 2. 5^b etc. (s. VII. 2. 5) vgl. auch J. 516^{26*} und 534^{26*}
phalaṃ veḷuṃ va taṃ eadhī (in J. 516 mit v. l. C^{2*} *kam* für *taṃ*)

VII. 3. 12¹⁺² *Mā kuṇḍara nāgam āsado*
dukkhaṃ hi kuṇḍara nāgamāsado
na hi nāgahatassa kuṇḍara
sugati (so nach C, B °*tiṃ*) *hoti ito paraṃ yato* (C om. *yato*).
Mā ca mado (so nach C, B *Mā ca pamādo*) *mā ca pamādo*
na hi pamattā sugatiṃ vajanti te
teva ſeva (so C *na teva ſeva* B) *tathā karissasi*
yena teva sugatiṃ gamissasi.

= J. 533, Einleitung¹⁺², wo aber in ^{1b} *dukkho*

¹ *sugati hoti itoparāyano* (v. l. C^{1a} *paraṃ-*
yato)

^{2a} ohne v. l.

^{2b} *vajanti* ohne folgendes *te*

^{2c} *tena teva ſeva.*

VII. 3. 12³ *Daḍḍen' eke damayanti añkusehi kasāhi ca*
adaḍḍena asatthena (° s. auch bes.) *nāgo danto mahesinā.*
 Vgl. M. 86¹⁵ (n. 105) *Daḍḍen' eke damayanti añkusehi kasāhi ca*
adaḍḍena asatthena ahaṃ danto' mhi tādina.
 Letztere G. = Thag. ⁸⁷⁸, ohne Abweichung. (In M. und Thag.
 ist ein großer G.-Komplex identisch.)

VII. 3. 12^{3a} etc. (s. VII. 3. 12³) auch = SN. v. 1²⁷ (1002)^a *adaḍḍena asat-*
thena = A. VII. 58. 11^{5c} (iv. 90), (wo auch ^a = SN.^b, und
dhammena von ^a + *anusāsīyā* von ^b: SN^a *dhammena-m-*
anusāsati) = Thag. ⁹¹⁴ (wo auch *vijitāvi* in ^a und *dhammena*
anusāsayaṃ in ^c anknüpft wahrscheinlich an SN.).

VII. 3. 17 *Sukaraṃ sādhuṃ sādhuṃ* (so C, °*dhu* B) *sādhuṃ* (C, °*dhu* B)
pāpena dukkaraṃ

pāpaṃ pāpena sukaraṃ pāpaṃ ariyehi dukkaraṃ.

= Ud. v. 8, wo aber *sādhu sādhu*,
ariyebhi

= Dh. A. 73² (PTS.-Ausg. I 142²), mit *sādhu sādhu*,
ariyehi

(= FAUSBÖLL, Dh. p. 145², wo *sādhu sādhu* und *ariyehi*, wo aber
 außerdem das Ms. beide Male *sukaraṃ* hat).

CV. VII. 3. 17. = Dh. A. 420¹ = FAUSBÖLL, Dh. p. 332¹, an beiden Stellen
sādhū sādhū und *ariyehi*

= Dh. 2. Ausg. Ms. B' zwischen ¹⁰² und ¹⁰³, da *sādhūṃ sādhūṃ*,
ariyebhi.*

* CV. und Ud. schon verglichen von STEINHAL in Ud. p. 60, alle außer CV.
 verglichen von FAUSBÖLL, Dh. 2. Ausg. p. 38.

VII. 4. 6¹⁺² *Yo ve na vyādhati* (B *vyādhitaṃ*, C *byādhati*) *patvā*
parisaṃ uggavādināṃ
na ca hāpeti vacanaṃ
na ca cchādeti sasanāṃ
Asandiddho (B *•daddho*, C *•dittho*) *ca akkhati*
pucchito ca na kuppati
 * *sa ve tādisako bhikkhu* (* s. auch besonders)
datteyyaṃ gantum arahati.

= A. VII. 16. 4¹⁺² (IV. 196), wo in ^{1a} TM₁ om. *ve*, im Text *byādhati*
patvā

mit v. l. T *bbyādhapatiṃ*, M₁ *byādhatiṃ*, Ph M₈ S
catvā.

^{1a} *uggahavādināṃ*, v. l. M *•dinaṃ*, Ph *uggatādi**,
 T *uggavādināṃ*.

^{1a} v. l. M₈ *va* statt *ca*, S *hāpeti* statt *cchādeti*.

^{2a} *Asanditthaṃ ca bhāṇati*, v. l. S *•ditthāṃ te*.

^{2a} *pucchito na ca*, v. l. TM₈ *ca na* M₈ *pucchati* statt *ku**,

^{2a} v. l. M₈ M₈ (sic) *sace*.

* VII. 4. 6^{2a} etc. (s. VII. 4. 6¹⁺²) = Parivāra XII. 3^{4+7*} SN. II. 6⁵ (278)¹.
 Thag. ^{502*}, s. ZDMG. LXIII. 268.

VII. 4. 8¹⁻² = It. 89¹⁻⁷.

VII. 4. 8¹ *Mā jātu koci lokasmiṃ*
pāpiccho upapajjatha (so B, *jjetha* C)
tad amināpi jānātha (* s. auch besonders)
pāpicchānaṃ yathā gati (B *gatiṃ*).

= It. 89¹, wo aber *upapajjatha*, v. l. M *upapajjati*
tadaminā mit v. l. B *tadamina*, *gati* ohne v. l.

* VII. 4. 8^{1c} etc. auch = SN. I. 7.²² (127)*, s. ZDMG. LXIII. 45.

CV. VII. 4. 8

VII. 4. 8^{2a} etc. (s. VII. 4. 8²) auch = S. II. 3. 9. 12* = 13* (I. 65) *Paṇḍito ti samaññāto*.

SN. IV. 7.¹ (820)* *Paṇḍito ti samaññāto* (B¹ *paṣaṇṇāto*) = N^m.

VII.^{12a} = 14* (143, 145).

VII. 4. 8² *Paṇḍito 'ti samaññāto* (* s. auch besonders)

bhāvitatto 'ti sammato

jālaṃ va yasaṃ aṭṭhā

Devadatto 'ti me sutaṃ.

= II. 89², wo v. l. P* *samaññāto*, B *sāmaññāto*

v. l. BC *jālaṃ*.

aṭṭhā nach M, v. l. *addhā* BCPPaAa, *aṭṭhā* DE.

VII. 4. 8² *So pamādaṃ anuciṃṇo* (Buddhagh. *°jino* und *°jiṇṇo*)

āsajjanaṃ (so BC, Buddhagh. *āpajjanaṃ*) *tathāgataṃ* (* s. auch bes.)

avicinirayaṃ patto

caturāraṃ bhayānakaṃ

= II. 89², wo aber *pamādam* nach DEPPa mit v. l. BC *°daṃ*, MAa *pamāgam*. A erwähnt *pamādam anuyuṇṇito* als eine andere Lesart.

āpajja naṃ nach BC Aa, v. l. *āsajja* MPPa, *ārajja* DE.

patto mit v. l. C *yutto*.

VII. 4. 8^{3b} etc. (s. VII. 4. 8²) auch = S. IV. 2. 8. 8^{1b} (I. 114) *āsajjanaṃ* (S² *°na*, S¹ *āsajjana*) t^o.

M. 50^{19b} 20^b (I. 338) *āsajjana* (Ma *°jjana*) t^o.

Thag.^{1205b} 1206^b *āsajja naṃ tathāgataṃ*

(S. IV. 2. 8. 8¹ ganz = M. 50²⁰ = Thag.¹²⁰⁶. Der ganze G.-Komplex von M. 50 = Thag.¹¹⁸⁷⁻¹²⁰⁸.)

VII. 4. 8^{4a} etc. (s. VII. 4. 8⁴) vgl. auch J. 518^{2a} *Aduttassa tuvaṃ* (C^a *teaṃ*) *dūbhi* (B^d *dubbhi*).

J. 518^{12a} *adūbhassa* (B^d *adūbhassa*) *tuvaṃ dūbhi*.

VII. 4. 8⁴ *Aduttassa hi yo dubbho* (* s. auch besonders)

pāpakammaṃ akubbato (* s. auch besonders)

CV. VII. 4. 8.

tam eva pāpaṃ phusati (* s. auch bes.)*duṭṭhacittaṃ anādaṃ* (^d s. auch bes.)

= It. 89⁴, wo aber *dubbhe* nach DEMPPa mit v. l. ABC *dubbho*,
akubbato mit v. l. BC *akuppato*
phusseti nach C mit v. l. PPa *phuseti*, B *phussati*,
 DEM *phusati*.

VII. 4. 8^{4b} etc. (s. VII. 4. 8⁴) vgl. auch A. III. 40. 4^{1b} (l. 149) =
 J. 305^{1b} *pāpakammaṃ pakubbato*. (In A. und J. auch *
 identisch *.)

Thag. 229^b *pāpakammaṃ pakubbati* (v. l. CP *pakuppati*).

* A. = J. schon bemerkt von Morris, A. I p. 149.

VII. 4. 8^{4c} etc. (s. VII. 4. 8⁴) auch = S. XI. 1. 7^{1c} (l. 225) *tam eva*
pāpaṃ phusati (B ²/u) (und an *dubbho* und *pāpakammaṃ*
 von CV. * ² ³ etc. knüpft *pāpaṃ* von S. ² ³ ⁴ und *dubbhe*
 von S. ¹ an).

VII. 4. 8^{4d} etc. (s. VII. 4. 8⁴) vgl. auch Thag. 274^b *duṭṭhacittaṃ anādaṃ*.

VII. 4. 8⁵ *Samuddaṃ visakumbhena yo maññeyya padūsituṃ*
na so tena padūseyya
bhasmā (C und Buddh., B *bhe*°) *hi udadhi mahā*.

= It. 89⁵, wo aber v. l. M *visa*°, C *visakujjhena*, B *visakujjhena*.
 in ^d *tasmā* mit v. l. DEM *bhasmā*, *udadhi* nach CDEM mit
 v. l. BPPa ²i, für *mahā* v. l. B. *mata*.

VII. 4. 8⁶ *Ecāṃ evaṃ tathāgataṃ yo vāden' upahiṃsati*
sammagataṃ (so B, C *samagg*°) *santacittaṃ*
vādo tamhi na rūhati.

= It. 89⁶ *Ecāṃ itaṃ* (M *evameva*) *Tathāgataṃ*
yo vādena vihiṃsati (C *vihisati*, P *vihisati*)
sammagataṃ (BCMPPa *samagg*°) *santacittaṃ*
vādo tamhi (C *tabbi*) *na rūhati* (B *vuhati*).

VII. 4. 8⁷ *Tādisaṃ mittāṃ kubbetha taṃ ca sevetha payḍito*
yassa maggānugo bhikkhu
khayaṃ dukkhaṃ pāpuṇe (^d s. auch besonders).

= It. 89⁷, wo in * *kubbetha* mit v. l. C *kubbeti*, MPa *krubbetha*,
 B *kruppetha*, P *krupetha*.

in ^h *tañca seveyya* mit anonymem v. l. *tañce*.

CV. VII. 4. 8.

in ^e *maggānugo* mit v. l. B ^o *anubho*.

VII. 4. 8²⁴ etc. (s. VII. 4. 8⁷) auch = It. 16^r (v. l. E *pāpunoti*, D ^o *nati*).
(An *bhikkhu* am Ende von CV. ^{7e} und It. 89^{7e} knüpft ferner
bhikkhu von It. 16^o an.)

It. 37^{2d} (v. l. DE *pāpunoti*).

Dutr. A¹ 3⁴ *chaya dukhassa pramuni*.

Vgl. A. IV. 14.^r (II. 17) *khayaṃ dukkhassa pāpunoti* =
A. IV. 69. 5^r (II. 74) *kh^o d^o pāpunāti*.

(In A. IV. 14 und IV. 69 ist die ganze G. identisch; und ihr
Pāda^e *yehi bhikkhu idhātāpi* ist durch *bhikkhu* noch weiter
verknüpft mit CV. ^{7e}, It. 89^{7e}, 16^o, und durch *ātāpi* mit
It. 37^{2e} *Ecāṃ vihārī ātāpi*.)

VII. 5. 4^{1e} etc. (s. VII. 5. 4. ¹⁺²) auch = Divy. XII. ^{12e} *Āpāyiko nairayiko*

VII. 5. 4¹⁺² etc. (s. VII. 5. 4¹) vgl. auch Pv. XVII. ^{72e+4} *āpāyikā nerayikā*
kappaṭṭhā saṅghabhedakā.

VII. 5. 4¹ etc. auch = KV. XIII. 1. 3. (II. 477) = XX. 1. 9 (II. 595), s. unter
VII. 5. 4. ¹⁺².

VII. 5. 4¹⁺² = A. X. 38. 4 + X. 40. 4 (v. 76^r) = It. 18 + 19.

VII. 5. 4¹ *Āpāyiko nerayiko* (^o s. auch besonders)

kappaṭṭho saṅghabhedako (^{h+o} s. auch besonders)

vaggarato adhammattho

yogakkhemā paddhamasati (B ^o *kkhemato dham^o*, C ^o *kkhemā*
padham^o).

saṅghaṃ samaggaṃ bhinditvā

kappaṃ nirayamhi paccati.

A. abweichend: *saṅghabhedako*.

yogakkhemato dhamasati (MPh ^o *mā pad^oh*).

saṅghaṃ (M *saṅgha^o*), *bhetcāna* (M *bhi^o*,

TM, *che^o*).

It. abweichend von CV: *Apāyiko* in allen Mss. außer M.

vaggārāmo (nach BCM, *vaggarāmo*

PPa, *vaggarato* DE).

CV. VII. 5. 4.

yogakkhemato dhamṣati (M *kkhemā vidhamṣati*)
v. l. B *saṅghasāmaggi*, Text *bhiteāna* (v. l. DEPā
bhetvāna).

KV. abweichend von CV. *yogakkhemato dhamṣati*,
bhetvāna.

VII. 5. 4²³ etc. (s. VII. 5. 4²) auch = DhP. 194² *sukhā saṃghassa*
sāmaggi (auch das erste Wort des nächsten Pāda *samaggānaṃ*
ist identisch).

VII. 5. 4² *Sukhā saṃghassa sāmaggi* (* s. auch besonders)
samaggānaṃ c' anuggaho
samaggarato dhammattho
yogakkhemā na dhamṣati (*² d und s s. auch besonders)
saṃghaṃ samaggaṃ katvāna
kappaṃ saggamhi modati.

A. x. 40. 4 abweichend *saṅghassa*.

samaggānaṃ ca (v. l. M₂ S c') *anugg°*,
saṅghaṃ (T M₂ *saṅgha°*).

It. 19 abweichend von CV.: Zu *Sukhā* v. l. B. *sukhāyo*,
sāmaggi in allen Mss. *c' anuggaho* nach CDEMPPaAa mit
v. l. B *cānugg°*, *saṅghaṃ samaggaṃ* nach M mit v. l. PPā
saṅghasam°, DE *saṅghassa* s°, C *saṅghasāmaggiṃ*, B °i.

VII. 5. 4²³⁺⁴ etc. (s. VII. 5. 4²) auch = J. 475^{12c+4} *sāmaggirato*
(C^b B^d *sāmagga*, C^s *maggaratho*) *dhammattho*
yogakkhemā na dhamṣati.

VII. 5. 4^{2d} etc. (s. VII. 5. 4² und VII. 5. 4²³⁺⁴) auch = Mpā. 57^{3d}.

IX. 1. 4²³⁺⁴ etc. (s. IX. 1. 4) vgl. auch DhP. 134²⁺⁴ *Yathāgāraṃ ducchannaṃ*
vaṭṭhi samativijjhati.

IX. 1. 4. *Channaṃ ativassati vivataṃ nātivassati* (*² s. auch besonders)
tasmā channaṃ vivaretha evaṃ taṃ nātivassati.

= Parivāra VII. 2. 52 (Vin. v. 149. 20 + 21), wo abweichend *evaṃ*.

= Ud. v. 5, wo abweichend *evaṃ*.

= Thag. 44⁷, wo *vivataṃ* nur nach D, mit v. l. ABC *vivattaṃ*, *evaṃ*.*

* CV. = Ud. schon notiert von STREIBHAL Ud. p. 53, CV. = Thag. von OLSEN-
BERG Thag. p. 47.

XII. 1. 3¹⁻⁵ = A. IV. 50. 3¹⁻⁵ (II. 54).*

CV. XII. 1. 3.

* Auch bemerkt von Morris A. II. 54.

Im Einzelnen:

XII. 1. 3^{1a} etc. (s. XII. 1. 3¹) vgl. auch S. I. 5. 10^{1*} (I. 35) = Par. Dip.
v. 222^{1a} *rāgadosaparikkhiṇa*.

XII. 1. 3¹ *Rāgadosaparikkhiṇā* (v. l. B. *°dosaupakiliṭṭhā*, C *°dosa-*
parik°) (* s. auch besonders)
eke samayabrāhmaṇā (^b s. auch besonders)
avijjānivutā posā (* s. auch besonders)
piyarūpābhinandino (^{c+d} s. auch besonders).

= A. IV. 50. 3¹, wo aber *Rāgadosapaṭikkhiṭṭhā* mit vv. II. BK
rāgamadapurituttā, SD *°paṭikkhiṭṭhā*, ST *°parikkhiṭṭhā*,
ST *°paṭikkhiṭṭhā*, SM *°pakkhiṭṭho*.

XII. 1. 3^{1b} etc. (s. XII. 1. 3¹) = 3^b 4^b etc. (s. XII. 1. 3² und XII. 1. 3⁴).
Auch = Ud. VI. 4^b = 5^b = 6^b *eke samayabrāhmaṇā* (VI. 4
und 5 haben untereinander auch * gemein, und 5 ganz = 6.
CV.¹ = A.¹ ist wohl auch noch durch den Ausgang von ^a
an Ud. VI. 4^a . . . *ekahgādassino* geknüpft).

SN. III. 2¹⁷ (¹⁴¹)^b *eke samayabrāhmaṇā* =

Mvu. II. 240. 9^b *eke śamayabrāhmaṇāḥ*:

LV. XVIII²⁰⁴ etc. *śamayabrāhmaṇāḥ*.

(In SN., Mvu. und LV. ist der ganze Komplex identisch).

XII. 1. 3^{1c} etc. (s. XII. 1. 3¹ und XII. 1. 3^{1c+d}) vgl. auch
A. VIII. 29. 6^{ca} (IV. 228) *Avijjānivuto* (v. l. S. *°nibbuto*) *poso*
(v. l. Ph *bālo*).

XII. 1. 3^{1c+d} etc. (s. XII. 1. 3¹) auch = A. IV. 66. 2^{3*} *Avijjānivutā posā*
+ ^{1b} *piyarūpābhinandino* (II. 72).

XII. 1. 3² *Suray pīvanti merayay paṭisevanti methunay*
rajatajātarūpā ca (* s. auch besonders)
sādiyanti aviddasū.

= A. IV. 50. 3², wo aber *rajatay jā°*.

aviddasū mit v. l. BK *avindasay*, SS *avid-*
dasay.

CV. XII. 1. 3. XII. 1. 3^{2a} etc. (s. XII. 1. 3²) auch

= Thag.^{357a} *rajataṃ jātarūpaṃ ca* (und außerdem CV.^d = A.^d *sādiyanti* zu vgl. Thag.^d *sādiyissanti*).

Thag.^{342a} *rajataṃ jātarūpaṃ vā* (v. l. B. *rajata*^o).

J. 256^{2a} *Rajataṃ jātarūpaṃ ca* = J. 493^{13c} = 534^{50a} = 539^{123a}

(In J. 256, 534 und 539 ist die ganze Zeile identisch, in 493 entspricht ihr ^{12a+b}. J. 534^{50c} bis ^{50d} = J. 539^{123c} bis ^{124d}.

J. 256² und 493¹² sind außerdem durch das gleiche Schlußwort *vāṇijā* der vorangehenden G. verknüpft.)

XII. 1. 3³ *Micchājīvena jīvanti eke samaṇabrahmayā* (^b s. XII. 1. 3^{1b} etc.)

ete upakkilesā vuttā buddhenādiccabandhunā (^d s. auch bes.)

= A. iv. 50. 3², ohne Abweichung.

XII. 1. 3^{3d} etc. (s. XII. 1. 3³) auch = SN. ^{3128b} = N^c. xvii. 15b = 18b (202. 203).

Thag.^{152b} 417b ^{1253b} (Thag.⁴¹² und ¹²⁵⁸ haben auch * analog und beide das letzte Wort von * *cakkhumatā* gemeinsam mit SN. ^{1128a}).

Sum. i. 59^{1b} (außerdem das letzte Wort von * *vuttā* auch das letzte Wort von CV. ^{2a} = A. ^{5c}).

Mvu. i. 282. 15^b *buddhenādityabandhunā*.

XII. 1. 3⁴ *Yehi upakkilesēhi upakkilittā*

eke samaṇabrahmayā (^b s. XII. 1. 3^{1b} etc.)

na tapanti na bhāsanti (B fügt hinzu *na virocanti*)

asuddhā sarajā magā.

= A. iv. 50. 3⁴, wo aber * *Yehi upakiliṭṭhā* (BK *Yehi upakkilesēhi*)

* ohne die v. l. B. von CV.

^d *asuddhā sarajā pabhā* (v. l. BK *magā*).

XII. 1. 3^{5a} etc. (s. XII. 1. 3³) = Dh. ^{146c} = J. 512 Einl. G^a (v. 11)

andhakārena onaddhā

(Dh. 1. Ausg. mit v. l. C *onaddhā*).

Dutr. C^{9a} 4^a *an . kar . . prachiti*

Mvu. iii. 376. 11^a = 13^a *andhakārasmiṃ prakṣipta*

(Dutr. C⁴ 4 und Mvii. iii. 376. 10 + 11 ganzentsprechend Dhṛp.¹⁴⁶). CV. xii. 1. 3.

Vgl. auch Dhṛp. ii. 22: *andhakārena onaddho*.

- xii. 1. 3⁵ *Andhakārena onaddhā* (*s. auch bes.) *taṇhādāsā sanettikā*
vaḍḍhenti kaṭasiṇ ghorāṇ ādiyanti punabbhavaṇ (*+2 s.
 auch besonders).

= A. iv. 50. 3⁵, ohne Abweichung.

- xii. 1. 3⁵⁺⁴ etc. (s. xii. 1. 3⁵) auch

vgl. Thag.⁴⁵⁶⁺⁴ *vaḍḍhenti kaṭasiṇ ghorāṇ ācinanti puna-*
*bbhavaṇ**

und = Thag.⁵⁷⁵⁺⁴ *vaḍḍhenti kaṭasiṇ ghorāṇ ādiyanti puna-*
bbhavaṇ.

(Die letzte Stelle außerdem durch *andhabālā* in ⁵ mit *andhakārena* von CV.* = A.* verknüpft, und durch *puṭhujjanā* in ⁵ mit *puṭhujjanā* von Thag.⁴⁵⁶⁺⁵).

* Thag.⁴⁵⁶ mit CV. xii. 1. 3⁵ auch von OLDBERG Thag. p. 48 verglichen.

Vinayapiṭaka Bd. III.

Pārājika.

Pār. iv. 1. 3¹ (Vin. iii. 90) *Aññathā santam attānaṇ aññathā yo pavedaye*
nikucca kītavassava bhuttaṇ theyyena tassa taṇ.

= S. i. 4. 5. 3¹ (l. 24), wo aber *santam attānaṇ*, v. l. B
pavedayi.

iv. 1. 3²⁺² = Dhṛp.³⁰⁷⁺³⁰⁸ = It. 48²⁺².*

* Alle schon von FAHRHÖLL Dhṛp. 2. Ausg. p. 68 verglichen, Dhṛp. und It.
 auch von WINDISCH It. p. 42.

Im Einzelnen:

- iv. 1. 3² *Kāśāvakaṇṭhā bahavo pāpadhammā asaṇṇatā* (*s. auch bes.)
pāpā pāpehi kammehi nīrajan te upapajjare (¹s. auch bes.).

= Dhṛp.³⁰⁷, ohne Abweichung.

= It. 48², ohne Abweichung.

- iv. 1. 3²⁺⁵ etc. (s. iv. 1. 3²) auch = Dhṛp.²⁴⁸ *pāpadhammā asaṇṇatā*.

Vgl. auch J. 516³²⁺⁵ *pāpadhammaṇ amaṇṇatha* (C⁴ *asaṇṇata*)
 (und außerdem knüpft an CV. iv. 1. 3²⁺⁵ etc. *pāpehi kammehi*
 vielleicht an J. 516³⁴ *pāpaṇ kammantaṇ*).

- Vin. III. IV. 1. 3^{2d} etc. (s. IV. 1. 3²) = J. 459^{2d} *nirayan te upapajjare.*
 IV. 1. 3³ *Seyyo ayogulo bhutto tatto aggisikhupamo*
yañ ce bhūñjeyya dussilo raṭṭhapīḍaṇa asaṇṇato.
 = DhP.³⁰⁸, wo *ayogulo*, in der 2. Ausg. mit v. l. B¹ *°gulo*. In
 1. Ausg. v. l. ABC *°sikhup°*, und in ⁴ in 1. Ausg. v. l. B
asaṇṇato.
 = It. 48², wo *ayogulo* mit v. l. DE *°gulo*, B *ayyogulho*, für *tatto*
 v. l. C *attho*, für *yañce* v. l. C. *yañca*.
 = It. 91², wo *ayogulo* nach P, v. l. CDE *°gulo*, BMPa *°gulo*.
 = Dutr. C⁶ 83 *yok. ḍ. bh*
 *a raṭṭhapīṇa asaṇṇato.*

* Auch FAHNBÖLL z. z. O. hat diese Parallele notiert, und WINDSCA It. p. 43 und 90 die beiden It.-Stellen.

Samghādīsesa.

VI. 1. 3¹⁻² (Vin. III. 147) = J. 253¹⁻².

* Schon festgestellt von OLDENBERG Vin. III. p. 275. G.² findet sich auch im Vinaya der Mahāśāka-Schule, s. OLDENBERG Vin. I. XLVI.

Im Einzelnen:

- VI. 1. 3¹ *Mam' annapānaṃ vipulaṃ ulāraṃ*
uppajjat' imassa maṇikassa (so AB, *maṇissa* B [sic]) *hetu*
taṇ te na dassaṃ atiyācako 'si
na cāpi te assamaṃ āgamissaṃ (^{2d} s. auch besonders).
 = J. 253¹, wo aber *vipulaṃ* mit v. l. C¹ *°laṃ* korr. zu *°laṃ*, B¹ *laṃ*.
uppajjatimassa (B¹ *°ti assa*, B⁴ *°timassa*) *maṇissa h°*.
 VI. 1. 3¹⁺² etc. (s. VI. 1. 3¹) auch = VI. 1. 3²⁺³ etc. (s. VI. 1. 3²).
 VI. 1. 3² *Susu yathā sakkaradhotapāyī*
tāsesi maṇi selāṇ yācamāno
taṇ te na dassaṃ atiyācako 'si
na cāpi te assamaṃ āgamissaṃ (^{2d} s. auch unter VI. 1. 3¹⁺²).
 = J. 253², wo aber *Susu*.*

* FAHNBÖLL hat gedruckt *tāses' imāṇ*, was zu berichtigen ist.

VI. 1. 3² *Na taṇ* (nach ACD, *naṇ* B) *yāce yassa piyaṃ jigimse*
videssa hoti atiyācanaṃ

*nāgo mañiṇi yācito brāhmaṇena
adassanaṃ tēva tud' ajjhagamā 'ti.*

Vin. III.

= J. 253², wo *Na tam* ohne v. l.; desso:
adassanaṃ yeva.

VI. 1. 5¹⁺² (Vin. III. 148) vgl. J. 403¹⁺² = Mvu. III. 419. 4 + 5 + 7 + 8.

Im Einzelnen:

VI. 1. 5¹ *Ap' ahaṃ te na jānāmi Raṭṭhapāla bahujjānā
ye maṃ saṃgamaṃ yācanti kasmā maṃ teṃ na yācasi.*
; J. 403¹ *Ye 'me (C² ve) ahaṃ na jānāmi Atṭhisena vanibbake
te maṃ saṃgamaṃ yācanti kasmā maṃ teṃ na yācasi.*

Mvu. III. 419. 4 + 5 *Naiva dṛṣanti saprajñā
Asthisena vanipakaṃ
brahmacāri priyo me si
yāce brahme yad icchasi.*

VI. 1. 5² *Yācako appiyo hoti yācaṃ adadam appiyo
tasmāhaṃ tam na yācāmi mā me viddeṣaṇā ahū 'ti.*

= J. 403², wo aber *tasmāhaṃ*; v. l. B⁴ *vindeṣaṇā*.

Mvu. III. 419. 7 + 8 *Yācento apriyo bhavati
adento bhavati apriyo
tasmād bhavantaṃ na yācāmi
mā me viddeṣaṇā bhavet.*

Vinayapitaka Bd. IV.

Pācittiya (Vin. IV. 1 ff.)

II. 1. 2 *Manāpam eva bhāseyya
nāmanāpaṃ kudācanaṃ
manāpaṃ bhāsamānassa
garuṃ bhāraṃ (C gurubhū^o) udabbahī (AB udabbati)
dhaṇaṃ ca naṃ alabbhesi (so C, AB alabbhesi)
tena c' attamano ahū ti (C tenā att^o) († s. auch bes.).*

= Dh. A. 448².

; J. 28 *Manuṣṣam eva bhāseyya nāmanuṣṣaṃ kudācanaṃ
manuṣṣaṃ bhāsamānassa garuṃ bhāraṃ udadāhari
dhaṇaṃ ca naṃ alabbhesi tena c' attamano ahū 'ti.**

* Schon von CHANDLER Vin. IV. 354 verglichen.

II. 1. 2^f vgl. auch D. XXI. 2. 9², s. JPTS 1909. 360.

Vin. iv. xxii. 1 (Vin. iv. 54) *Adhicetaso appamajjato*

munino monapathesu sikkhato (^b s. auch besonders)

sokā na bhavanti tādino

upasantassa sadā satimato (^d s. auch besonders).*

= Ud. iv. 7, ohne Abweichung.

= Thag.⁶⁸, ohne Abweichung.*

= DhP. A. 125, wo aber *satimato*. PTS.-Ausg. II, 248 ff. ohne diese G.

* Pāc. und Thag. hat schon OLDENBERG verglichen Thag. p. 10.

xxii. 1^b etc. (s. xxii. 1) vgl. J. 421^{9b} *munināṃ monapathesu sikkhamāṇāṃ*.

Mv. III. 195. 4 *munināṃ maunapadehi sikkhamāṇāṃ* (und Pāc.^c

etc. vgl. J. 421^{9d} *ētasokā*).

xxii. 1^d etc. (s. xxii. 1) auch = Ud. III. 7^d *upasantassa sadā satimato*,

v. l. D. *satimassā* (auch das unmittelbar vorangehende *tādino*

an allen Stellen).

Sekhiya.

69. 1-4 (Vin. iv. 204) vgl. J. 309¹⁻⁴.*

* Schon von OLDENBERG Vin. v. 260 verglichen.

Im Einzelnen:

69¹ *Ubho atthaṃ na jānanti ubho dhammaṃ na passare*

yo cāyaṃ mantaṃ vāceti yo eadhammaṃ^c adhiyyati.

: J. 309¹ *Sabbam idaṃ carimavevaṃ*

ubho dhammaṃ na passati (B^{1d} -anti)

ubho pakatiyā eutā

yo cāyaṃ (B^{1d} *cāyaṃ manta*) *sajjhāpayati* (B^{1d} *sājhāpeti*)

yo ca dhammaṃ adhiyyati.

69^{2a-2b} etc. (s. 69²) = Thag. 345^{2a-2b} *śālinam odano bhutto sucimaṃ-
sūpasecano.*

Vgl. J. 346^{2a-2b} *Śālinam odanaṃ bhūṇje*

suciṃ (C² **ci* corr. zu **ci*, B^{1d} **ci*) *maṇṣūpasē-
canaṃ.*

= DhP. A. 173^{2a-2b} (FAUSSÖLL 215, PTS.-Ausg. I, 344), wo aber in

singh. Ausg. *Śālinam*, in allen *bhuteā* und *suciṃ* in PTS. mit v. l. **ci*.

Divy. xxxvii^{10a-10b} (559) *Śālinam odanaṃ bhukteā*

śuci maṇṣopasevitam.

Auch J. 538⁸⁵⁺⁴ *sālinam odanam bhūṇje*

Vin. IV.

suciṃ maṃsūpasecanam.

Vgl. J. 547¹²⁹⁺⁴ (VI. 510) *sālinam odanam bhutvā*

suciṃ maṃsūpasecanam.

Vgl. auch Mvu. III. 271. 10^a + 11^a *Sālinam odanam suci*

bhūṇjīva

Vgl. J. 496²⁴⁻⁴ *odanam*

sālinam vicitam bhattam

*suciṃ maṃsūpasecanam (C^{ks} *sevanam).*

* Schon FAUSBÖLL J. III. 29 hat Dh. p. 215 mit J. 309^a verglichen.

69^a *Salinam odano bhutto*

suciṃ maṃsūpasecano (^{a+b} und ^b s. auch besonders)

tasmā dhammo na vattāmi (^a s. auch besonders)

dhammo ariyebhi vaṇṇito.

∴ J. 309^a *Salinam bhojanam (B¹ odhanam, B² odanam) bhūṇje*

suciṃ (C^a B² suci, B¹ sukhi) maṃsūpasecanam (B² maṃ-
su, C^a *sevanam)*

tasmā etaṃ na sevāmi

dhammam isibhi sevitaṃ.

69^{2b} etc. (s. 69^{2a+b} und 69^{2c}) auch = J. 398^{1b} *suciṃ maṃsūpasecanam.*

J. 451^{5b} *suciṃ (B^{2c} suci) maṃsūpasecanam.*

J. 496^{5d} *suci** *maṃsūpasecanam (C^a *sevanam)*

144 174 *suciṃ (B² C^a suci) maṃsūpasecanam (C^a maṃsū-*
pasecanam).

DhpA. 207^{2b} (FAUSBÖLL 251) *suciṃ maṃsūpasecanam.*** PTS.

Ausg. 1, 417 *sucimaṃsūpasecanam.*

* So alle drei Mss., FAUSBÖLL hat aber *sūciṃ* in den Text gesetzt.

** FAUSBÖLL hat **seconam* in den Text gesetzt, aber „Cod.“ hat *sevanam*, ebenso die singhales. Ausgabe.

69^{2c} etc. (s. 69^{2a}) vgl. J. 328^{1c} *tasmā etaṃ (C^a ekaṃ, B² hetam) na*
socāmi.

J. 354^{2c 4c 5c 8c 10c} *tasmā etaṃ na socāmi.*

PV. I. 12^{2c} in der Version Par. Dīp. III. 62 *tasmā etaṃ (MS₁ S₂*
evam) na socāmi (DB rodāmi). PV. Ausgabe *evam* mit v. l. B
etaṃ).

Vin. iv. PV. L 12^{4c} 8c 9c 10c in der Version Par. Dip. m. 64ff. *tasmā etaṃ* (v. l. CS₁S₂ *evaṃ*) *na rodāmi* (PV. Ausgabe hat überall *evaṃ* im Text. HARDY JPTS 1904—5, 148 gibt für 10c die v. l. *etaṃ*).
 69² *Dhī-r-atthu taṃ dhanalābhaṃ yasalābhaṃ ca brāhmaṇa*
yā vutti vinipātena adhammacaraṇena vā.

= J. 309⁴ *Dhī-r-atthu taṃ yasalābhaṃ dhanalābhaṃ ca brāhmaṇa* etc.

= J. 287², wo ebenfalls *yasalābhaṃ dhanalābhaṃ* und wo v. l. B² *adhammacariyāya*.

= J. 310² *Dhī-r-atthu naṃ* (B² *taṃ*) *yasalābhaṃ dhanalābhaṃ* . . . , *adhammacaraṇena* ohne v. l.

= J. 433² *Dhī-r-atthu taṃ yasalābhaṃ dhanalābhaṃ* (B² *dhanalābhaṃ yasaḥ*) . . . , *adhammacaraṇena* ohne v. l.

(Außerdem sind diese drei letzten Stellen noch durch *paribbaj*e und *adhammena* der folgenden Gathā mit Sekhiya 69⁴ und J. 309² verknüpft.)

69⁴ *Paribbajā mahābrahme pacant' aññe pi paṇino*

mā tvaṃ adhammo ācarito amā kumbham ieva bhida ti.

= J. 509¹ *Paribbajā mahā loko* (C² *mhaloke*, B¹ *paranippajja mahābrahme*, B² *mahābrahme*)

pacant' aññe pi (C² *amñeva*, C² *paccantaññeva* korr. zu *pacant'*, B¹ *paccantaññepi*, B² *paccattaññepi*) *paṇino*

mā tvaṃ adhammo ācarito (B² *acarī*)

amā kumbham (C² korr. zu *•bham*) *ivabhida* (B¹ *ivabhida*, B² *ivabhida*).

Bhikkhunīvibhaṅga:

Pācittiya.

i. 1² etc. (s. i. 1) vgl. * einer G. in Visum. ii *yaṃ l' tena santuṭṭho*.

i. 1. (Vin. iv, 259) *Yaṃ laddhaṃ tena tuṭṭhabbaṃ atilobho hi pāpako*
haṃsarājaṃ gahevaṇa savaṇṇā parihāyatha.

= J. 136, ohne Abweichung *

* Schon von OLDENBERG Vin. iv. 367 verglichen.

Parivāra (Vin. V).

Die Verse des Parivāra haben vorwiegend kanongeschichtlichen oder kirchengeschichtlichen oder auch nur registerhaften Inhalt.

und sind meist spät entstanden. Die Strophen und Versstücke zu Parivāra, buchen, die sich innerhalb des Parivāra selbst wiederholen, hat daher keinen Wert. Die kanonischen Reminiszenzen sind wenig zahlreich. Die ziemlich zahlreichen Entsprechungen mit Smp. (d. h. Strophen des Parivāra, die Smp. aus diesem zitiert) notiere ich hier nicht.

I. 1^{8b} (Vin. v. 3) *paṇḍāya atirocatha* vgl. J. 247^{1b} *paṇḍāya atirocati*, VIII. 1^{1a} etc. (s. VIII. 1^{1a+3b}) = Nettī 138^{10a}.

VIII. 1^{1a+3b} (Vin. v. 144) *Ekamsaṃ cīvaraṃ katvā paggaḥitevaṇa añjalīm* (* s. auch bes.)

= Dip. XII. 1^{1a+3b} *Ekamsaṃ cīvaraṃ katvā paggaḥitevaṇa añjalīm*

vgl. Thag. 401^{1a+3b} *Ekamsaṃ cīvaraṃ katvā saṃharitvaṇa paṇiyo*.

VIII. 1^{1b} etc. (s. VIII. 1^{1a+3b}) auch = J. 545^{172d} (VI. 299) *paggaḥitevaṇa añjalīm*.

VIII. 1^{2c+2d} *taggha te ahaṃ akkhissam yathāpi kusalo tathā*

= J. 515^{25a+7b}, 516^{2a+7b}, an beiden Stellen ohne Abweichungen.

Sum. I. 156^{a+1b} *Jaggha te ahaṃ akkhissam yathā pi kusalo tathā*.

Vgl. J. 547^{251a+1b} *Taggha te mayam akkhāma yathāpi kusala tathā*.

VIII. 1^{4d} (Vin. v. 144) *taṃ me akkhāhi pucchito*

= S. I. 5. 2^{1f} (I. 32). II. 2. 7. 4. 1^f (I. 54). VV. v. 14^{25d} und VII. 4^{8d}

in der Version Par. Dip. IV. 274 und 303 (während an den entsprechenden Stellen der Text-Ausgabe, 64^{25d} und 78^{8d} *taṃ*).

Thag. 300^d (*taṃ*). J. 348^{1d} (*taṃ*). 386^{4d} (*taṃ*). 401^{1f}, 2f, 3f (in

allen *taṃ*, B^d *taṃ*). 439^{9d} (*taṃ*). 440^{8d} (*taṃ*). 472^{12d} (*taṃ*).

477^{8d} (*taṃ*). 529^{3d} (*taṃ*). 530^{9d} (*taṃ*). 538^{55d} (*taṃ*). 403^d (*taṃ*).

548^{44d} (*taṃ*). 547^{65d} (*taṃ*). 444^d (*taṃ*) = 421⁵ (*taṃ*). Ap. in

Par. Dip. v. 149^{74d} (*taṃ*). Dh. A. 21^d = PTS.-Ausg. 42 (*taṃ*).

457^{2d} (*taṃ*).

J. 306^{1d} *te* (B^d *taṃ*) *me akkhāhi pucchito*.

Mvu. III. 384. 10^b *taṃ me akkhāhi pucchito*.

Mvu. III. 186. 8^b *taṃ taṃ* (B *te*) *akkhāhi pucchito*.

Vgl. auch SN. v. 1¹² (306)^b = Nr. 1^{12b} (?) *taṃ me akkhāhi pucchita* (B²ⁱ 9to) =

VV. 5^{8d}, ohne die v. l., in der Vers. Par. Dip. IV. 35 aber *taṃ me* etc.

Pariyāra.

Mpā. 517^{1d} (*taṃ*) = Dhā. 560^{1d}.J. 437^{7d} *te* (B^{df} *taṃ*) *me akkhāhi pucchā*.viii. 2^{1a} (Vin. v. 145) etc. (s. viii. 2^{1a+c}) vgl. auch J. 546^{40a} (vi. 363)*Yaṃ taṃ apucchimha akittayaṃ no.*viii. 2^{1a+c} *Yaṃ taṃ apucchimhā akittayaṃ no* (* s. auch besonders)*aññaṃ taṃ pucchāmi taṃ iṅgha brāhi* (° s. auch bes.).vgl. SN. iv. 11^{1d} (27b)*+b *Yaṃ taṃ apucchimha* (B^{si} *hā) *akittayaṃ*
no (B^{si} *gino)*aññaṃ taṃ* (C^b na) *pucchāma tad iṅgha*
brāhi.= N^m. xi 28a+b (261) = 28a+b (262 f.), wo aber nicht die vv. ll. von
SN. und wo aññaṃ statt aññaṃ (*tad iṅgha* in 28 ist wohl nur
Druckfehler).SN. v. 5⁴ (102d)*+b *Yaṃ taṃ apucchimha akittayaṃ* (B^{si} *yī) *no*
aññaṃ taṃ pucchāmi tad iṅgha brāhi.= N^e. v 12a+b (60) = 12a+b (63), wo aber nicht die v. l. von
SN. und wo *pucchāma*.Mvu. iii. 369. 23 + 24 *Yaṃ te appeche haṃ abhihavesi*(v. l. M *yaṃ te appecheyaṃ abhihavasī*, B*yaṃ te appechaṃ haṃ abhihayaṃ*)*anyaṃ te pucchāmi tad iha brāhi.*viii. 2^{1a} etc. (s. viii. 2^{1a+c}) auch = J. 522^{20b} 20b. 21b. 22b *aññaṃ taṃ*
pucchāmi tad iṅgha brāhi.*Mvu. iii. 371. 8. 372. 9. 19 *anyaṃ te pucchāmi tad iha brāhi.** In 20b und 20b Druckfehler *iṅgha*.viii. 2. 45^d (Vin. v. 149. Z. 5^b) *yaṃ paresaṃ mamāyitaṃ* = SN. i.
7⁴ (119)^b.viii. 2. 48^b (Vin. v. 149) *āvi vā yadā vā raho.*= Ud. v. 4^{1d}. Thig. 247^a. PV. ii. 7^{16d} in der Version Par. Dip. iii.
101^{16d} (mit v. l. S₁S₂ *āvi*, das die PV.-Ausgabe selbst im Text
hat). Smp. Teil i. 165^{2b}.Dhā. A. 479^{5d} (FAUSBÖLL 404 *āvi*).S. x. 5. 3^{3d} (i. 209) und J. 489²⁷ *āvi vā yadā vā raho.*

(Außerdem entspricht *kare pāpaṃ* dem *kattha pāpakaṃ kammaṃ* von Ud. v. 4^{1a} und PV.² und dem *kasi pāpakaṃ kammaṃ* von Thig.^{247a} und S.^{6c}.)

VIII. 2. 49^a (Vin. v. 149. 14^b) *samkiliṭṭhaṃ ca yaṃ paḍaṃ*.

= S. II. 1. 8. 2^{5b} = II. 1. 8. 6^{5b} (L. 49 f.) *saṅkiliṭṭhaṃ ca yaṃ vataṃ*.

= DhP.^{312b} *samkiliṭṭhaṃ ca yaṃ vataṃ* (in der 1. Ausg. v. l. *C eutaṃ*).

= Thag.^{277b} *samkiliṭṭhaṃ ca yaṃ vataṃ*.

VIII. 2. 50^{a+b} (Vin. v. 149. 17) *sekhasa sikkhamānassa ujumaggānussarīno*.

= A. III. 84^{1a+b} (L. 231).

= It. 62^{1a+b}, wo aber *sekhasa* mit v. l. DE *sekkhasa*.

= It. 102^{1a+b}, wo v. l. C *bhikkhamānassa*, Pa *khamānassa*.

= Mpū. 379^{1a+b}.

VIII. 2. 52 = CV. IX. 1. 4 etc., s. oben.

X. 11^a, 13^a, 15^a, 17^a, 19^a, 21^a (Vin. v. 158 f.) *Saccaṃ ahaṃ pi jānāmi*

vgl. PV. II. 3^{2a}, 9^a, 12^a, 16^a, 17^a (17^a in Par. Dip.) *Sabbaṃ* (v. l. B

saccam) *ahaṃ* (*ahaṃ*^{2a} etc.) *pi jānāmi*, in der Version Par. Dip.

III. 83 f. *Sabbam* (nur ^{2a} *Sabbaṃ*). An allen Stellen mit v. l.

MCD; B *saccaṃ*) *ahaṃ* (nur 20) *pi jānāmi*.

XI. 5^{2a} (Vin. v. 161) = XIII. 4^{1a} etc., s. dort.

XI. 5^{2a} (Vin. v. 161) *kayassa bhedaṃ duppañño* = A. v. 174. 5^{2a} (II. 205).

DhP.^{140a}, It. 30^{2a}, 32^a, 64^{2a}, 70^{2a}, PV. IV. 8^{6a}. Außerdem

beginnt sowohl in Pv. wie in allen übrigen Stellen außer

PV. der nächste Pāda mit *nirayaṃ*.

XI. 5^{4a+b} *ubho ete vivajjetvā yathādhammo tathā kare*.

vgl. J. 232^{2a+b} *ubhinnaṃ vacanaṃ sutevā yathā dhammo tathā kare*.

Mvu. I. 275. 2 *ubhahhyāṃ vacanaṃ sruvā yathādharmāṃ samā-*

caret.

XI. 5^{5a} = SN. I. 71^{(116)a}, J. 382^{2a}, P. I. 2. 64^{1a} (I. 160). Vgl. Thag.^{352a}.

S. ZDMG. LXIII. 42.

XII. 3^{3a} *Ratto dutṭho ca mūlho ca* = Mil. 92^{2a}, 93^{1a}. Außerdem ent-

spricht das in Parivāra unmittelbar folgende Wort *bhaya* dem

in Mil. 95¹ unmittelbar folgenden *bhira*.

XII. 3^{4a} und ^{7a} = CV. VII. 4. 6^{2a} etc., s. oben.

XIII. 4^{1a+b} = D. XXXI^{2a+b} (190), A. IV. 17 + 18 (II. 18) = 19^{1a+b} (II. 19).

Parivāra.

Parivāra. Im Einzelnen:

xiii. 4¹ *Chanda dosa bhaya mohā yo dhammaṃ ativattati*
nīhiyati tassa yaso kālapakkhe va candimā (¹⁺²⁺³ s. bes.).
 = D. xxxi², wo aber *kālapakkhe*.

= A. iv. 17, wo aber *dhammam, kālapakkhe*.

= A. iv. 19¹, wo keine Abweichung von Parivāra.

Vgl. auch xiii. 4² etc., s. dort.

xiii. 4^{1b-1+2+3} etc. (s. xiii. 4¹ und ²) vgl. J. 443^{12b-4} *kodho yassa*
pavāḍḍhati

nīhiyati tassa yaso kālapakkhe va candimā

+ 12+4 *āpūrati tassa yaso sukkapakkhe va candimā*.

xiii. 4¹⁺²⁺³⁺⁴⁺⁵⁺⁶ etc. (s. vorige Parallelen) vgl. auch

Thag. 222+7+8 *tass' atthā parihāyanti kālapakkhe va candimā*
āyasaḥkaṇṇa ca pappoti.

+ 201+... *tass' atthā paripūranti* (Mss. *pūrenti*) *sukka-*
pakkhe va candimā

yaso kittiṇ ca pappoti.

Jāt. 537¹¹³⁺⁷⁺⁸ *Kālapakkhe yathā cando hāyat' eva suve suve*

+ 115+... *Sukkapakkhe yathā cando vaddhat' eva suve suve*.

xiii. 4¹⁺²⁺³ etc. (s. vorige Parallelen) vgl. auch Thag. 261+7+8 *parihā-*
yati saddhammā kālapakkhe va candimā. D. xxxi^{3d} (192)
nīhiyati kālapakkheva candimā.

xiii. 4² *Chanda dosa bhaya mohā yo dhammaṃ ativattati*
āpūrati tassa yaso sukkapakkhe va candimā (²⁺⁴ und ⁴ s.
 auch besonders).

= D. xxxi², ohne Abweichung.

= A. iv. 18 = iv. 19², beide ohne Abweichung.

Vgl. xiii. 4¹.

xiii. 4²⁺³⁺⁴ etc. s. unter xiii. 4^{1b-4+2+3}.

xiii. 4^{2d} etc. (s. xiii. 4²) auch = J. 515^{22d} *sukkapakkhe va can-*
dima. Vgl. Mh. v. 34^{55d} Bo. *suklapakṣa ivodurāḥ*.

xvii⁷⁸⁺⁴ vgl. CV. vii. 5. 4^{1a+3} etc., s. dort.

xvii¹⁰¹ *pucchavissajjanāya vā* vgl. Par. Dīp. iii. 286 Schluß-Gāthā^{2b}
pucchavissajjanāhi ca (S₁ S₂ vā).

Das arabische *š*-Suffix 2. P. Sg. fem.

Von

J. Barth.

Eine Reihe von südlichen und südöstlichen vulgärarabischen Dialekten weisen für die 2. P. Sg. fem. ein rätselhaftes Suffix *š* statt des klassischen *ki* auf.¹ So der von 'Omān und der von Dofār; dasselbe Suffix herrscht nach einer Mitteilung Ed. GLASERS an NÖLDEKE in ganz Jemen. — Von Hadramaut bezeugen es MALTEAN, *ZDMG* 27, 250, wie VAN DEN BERG, *Hadramout* 249; vgl. NÖLDEKE, a. a. O.; von Daḡina weisen es v. LANDSBERGS (z. B. 81, 8 u. s.), vom Soqotri und Mehri² D. H. MÖLLERS (z. B. *SE* IV, 53, 10. 17. 26) Texte aus; im Mehri und Soqotri findet es sich ebensowohl beim Suffix wie beim Perfektsubjekt; beides ist auch im Amharischen³ der Fall. Doch ist die Übertragung auf die Perfektendung, wie schon NÖLDEKE⁴ bemerkt, zweifellos erst vom Suffix ausgegangen.

Eine einleuchtende Erklärung dieser Erscheinung ist bisher nicht gegeben. Daß das *š* keine lautliche Umbildung aus *ki* sein kann, wie BROCKELMANN⁵ behauptet, ergibt sich daraus, daß in keinem dieser Dialekte, außer dem Soqotri, eine solche Lautentwicklung sich jemals

¹ Vgl. hieren NÖLDEKE, *WZKM* IX, 96.

² S. auch JAUS, *Grammatik der Mehri-Sprache* 26. 80. — Zu Soq. z. B. *SE* IV, 17, 19, 21, 23, 24 u. s.

³ PRATORIUS § 43².

⁴ *Beitr. zur sem. Sprachw.* a. a. O.

⁵ *Grdr.*, S. 206, 309.

findet.¹ Im folgenden soll dem Ursprung dieses eigenartigen Suffixes nachgegangen werden.

I.

Die Erscheinung hat ihren Ursprung schon im Klassisch-Arab. Zunächst verwandt in Pausa die Tamim das Suffix *ki*, die B. Bekr *ki* für die 2. P. Sg. fem., z. B. بِكَيْشِي 'an Dir' (fem.), أَكْرَمْتُكَشِي 'ich habe Dich geehrt' (so bei den B. Tamim; bei den Bekr كَشِي).² Hier trat also das *š* (*s*) hinter dem Suffix *ki*, und zwar in Pausa, weit seltener im Kontext an.

Manche Araber aber verwandten nur das *š* (*s*) ohne vorhergehendes *ki* in Pausa, dann auch im Kontext.³ So lasen manche schon im Qor'ān 19, 24 تَخَشَّيْ سَرِيَا statt تَخَشَّيْ سَرِيَا, hier also im Kontext. Vom Dichter al-Maǧnūn wird ein Vers zitiert (von IJa'īs):

فَعَيْنَاشِ عَيْنَاهَا وَجِيدُشِ جِيدُهَا سَوَى أَنْ عَظْمَ السَّاقِ مَنَشْرِ ذَقِيقِ

„Dein Auge (o Geliebte) ist (wie) ihr (der Gazelle) Auge, Dein Hals (wie) ihr Hals, nur daß der Knochen des Beins bei Dir dünn ist“. Auch hier wird das *š* an Stelle des *ki* im Kontext gesetzt; weitere Belege vgl. bei IJa'īs a. a. O.

Aus der Tatsache, daß es zunächst die Pausa ist, in welcher *ki-š*,⁴ dann *š* allein gesprochen wurde, ergibt sich der Ursprung der

¹ Nöldeke, *Beiträge* a. a. O.

² Mufaṣṣal¹ 156; IJa'īs 1245, 15 ff. Wie die B. Tamim sprachen nach IJa. auch die Asad. — Suǧūṭi Muḥir 1. 109 behauptet, daß das *š* bei Rabi'a und Muǧar im Maskulinum, das *š* bei beiden im Femininum gesprochen werde. Das beruht zufolge den anderen Zeugnissen auf einem Irrtum.

³ Nach Sibaw. II. 232 „viele Leute von Tamim und Leute von Asad“; IJa. (= IJa'īs) a. a. O. bezeugt das Gleiche von unbekannten Arabern: مِّنَ الْعَرَبِ مَنَ يَبْدِلُ كَافَ الْمُؤَنَّثِ شَيْنَا فِي الْوَقْفِ . . . فَقَالُوا عَلَيَّشِي فِي عَلَيْكَ . . . وَقَدْ يُجْرُونَ الْوَصْلَ مِثْلَ الْوَقْفِ. — Nach Kāmil 365, 1 ff. sprachen die B. 'Amr b. Tamim in Pausa nur *š* (z. B. *lo-š* „zu Dir“, *fi d-dri-š* „in Deinem Hause“), im Kontext nur *ki*; die meisten Bekr hätten in Pausa *kiš*, die wenigeren bloß *š* gesprochen. Aus alledem erhellt, daß die Pausa die bevorzugte Stelle der *Kekeše* ist.

⁴ Auf den dialektischen Unterschied *š* : *s* gehen wir zunächst nicht ein; s. darüber unten S. 286.

Erscheinung völlig klar. In der Pausa der 2. P. Sg. war infolge des Abfalls der Endvokale, des *a* im Mask., *i* im Fem., der Unterschied zwischen dem maskulinen *ka* und dem femininen *ki* aufgehoben.¹ Es bedurfte also in Pausa eines differenzierenden Mittels. Die 2. P. Sg. war die einzige, bei welcher die Unterscheidung von Mask. und Fem. nur in einem kurzen Endvokale lag; darum war nur bei ihr ein neues Differenzierungsmittel für die Pausa notwendig. Als solches trat das *š* hinter dem femin. *ki* an (über seinen Ursprung vgl. unten); durch das nachfolgende *š* geschützt, konnte nun das charakteristische *i* des Feminins sich auch in der Pausa halten; so war das Mask. *k* und Fem. *kiš* auch hier wieder unterschieden.

Von der Pausalstellung, seiner ursprünglichen und regelmäßigen Stelle, aus ging dieses *š* in geringerem Umfang auch auf den Kontextgebrauch über.² Wesen und Bedeutung des *š*, die dem Sprachgefühl schon früh fremd sein mochten, wurden durch diesen allgemeinen Gebrauch völlig verwischt. Das *š* erschien nun nicht mehr als ein Zusatz hinter dem Suffix, der dessen Vokal schützte, sondern, da es nur beim Feminin der 2. P. Sg. auftrat, als das eigentliche Suffix dieser P. Sg. fem. Infolgedessen wurde es nun auch allein als *š* für diese Person schon im Klassischen verwendet (s. oben S. 282). In den neueren Dialekten kommt es nur so, ohne vorhergehendes *ki*, vor; hier, wo ja die kurzen Endvokale im Kontext überhaupt abgefallen waren, bildeten nun *k:š* einen einfachen, bequemen Gegensatz von Mask. und Feminin.

In dieser Entwicklung betätigt sich wieder ein im sprachlichen Leben öfter wirkender Substitutionstrieb, der dahin führt, ein Element, welches ursprünglich nur eine Begleitung des bedeutsamen Sprachfaktors war, später als das Wesentliche zu behandeln und

¹ Das hat schon Lja'š 1245, 16 erkannt; vgl. auch Z. 24 „im Kontext lassen sie (das *š*) weg, weil das *Kasr* (hier) klar erscheint“.

² Mufassal kennt nur das *š* der Pausa; Lja. Z. 17 ff. belegt es auch für den Kontext, aber als seltener (*qad jufrāna al-wagla miḡra'l waqf*). Dieser erweiterte Gebrauch hängt gewiß mit dem späteren Abfall der kurzen Schlußvokale auch im Kontext zusammen.

dadurch den ursprünglich bedeutsamen Faktor von ihm verdrängen zu lassen.¹

II.

Welches ist nun der Ursprung, das Wesen dieses *š*? Daran ist natürlich nicht zu denken, daß ein beliebiges Element willkürlich an das Suffix *ki* angehängt wäre. Vielmehr bietet das Babyl.-Assyr. ein ihm entsprechendes *š*-Affix, welches sich sowohl an die selbstständigen Pronomina mit der Bedeutung des Casus obliquus stets ansetzt, als auch an Pronomina suffixa des Verbums superlativ hinten ansetzen kann.² Die ersteren Fälle sind: *jā-šī* 'mir, mich', *kā-šu* (*-ša, šī*) 'Dir, Dich', *šūš-šu, šā-šu* 'ihm, ihn', *šā-ša* (*-šī*) 'ihr, sie'. Die Flektierung dieses Elements bei den Pluralsuffixen weiter zu verfolgen, gehört nicht hierher.

Bei Verbsuffixen finden sich nur bei den pluralischen Formen solche *š*-Erweiterungen neben den schlichten Suffixen. So 1. Pl. *uā* und *uā-šī*, 2. Pl. *kun(ā)* und *kunā-šī*, 3. Pl. m. *šun(ā)* und *šunā-šī* usw.

Bedeutung und Wesen dieses *š*-Zusatzes ist dadurch deutlich, daß parallel neben ihm *tu, ti* bergeht und mit ihm wechselt, z. B. im obliquen Kasus 1. P. Sg. *jā-tu*, 2. P. *kā-tu* (*-ti*), 1. P. Pl. *uā-ti*, bei den Verbsuffixen im Pl. *uā-ti, kunā-ti, šunā-ti* usw.³

¹ Dahin dürfte z. B. gehören das *وَأَوْرَثَ* bei Dichtern. — *و* selbst konnte die prägnante Bedeutung und so mancher nicht haben. Der Ausgangspunkt dieser Verwendung ist in solchen Fällen zu sehen, wie *وَرَبَّهُ تَطْبًا أَنْعَذَتْ مِ الْعُطْب* und so manchen Unkommenden habe ich vom Unkommen gerettet' (zitiert von A. Heitsch bei Lišan: 394), wo *wa-rubba* vorhanden waren und letzteres beim Fehlen von *š* den Genitiv registrierte; vgl. *وَأَنْعَذَتْ مِ الْقُتَا* Had. 60, 3. Diese Fälle sind ursprünglich die häufigsten gewesen; denn die Dichter beginnen mit diesem und so mancher einen neuen Abschnitt, den sie mit dem vorigen in Verbindung bringen mußten; dazu diente das *wa* vor *rubba*. Durch die fortwährende Verbindung beider wurde dann aus dem dichterischen Drang nach Kürze, auch aus metrischen Rücksichten das indifferente *wa* geradezu für *rubba* substituiert und nahm damit dessen Genitivreaktion und Bedeutung an.

² Vgl. zum Folgenden DELITZSCH, *Ass. Gr.* § 55, 1 b, MEISSNER, *Ass. Gr.*, S. 151.

³ [Korrektur-Zusatz: In alter Zeit wird bei mehreren Pronomina *šī(w)* für den Dativ *ti* für den Akkus. verwandt. Vgl. jetzt eingehend BEZOLD, *Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der W.* 1910.]

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieses *tu*, *tī* dasselbe Demonstrativ ist, welches im äth. *we'e-tū*, fem. *je'e-tī* 'er', 'sie', in *ze-n-tū*, *zā-tī* 'dieser', 'e' und andern bekannten Pronominalverbindungen im Äthiopischen, in *ho-tū* 'er', *he-tā* 'sie' des Tigré,¹ vereinzelt auch in andern Sprachen,² sich an die schon fertigen ursemitischen Formen ansetzt. Auch dieses *tu* wird ja auch an das Pron. suffixum hinter Präpositionen im äth. *bō-tū*, *lō-tū*, fem. *bā-tī*, *lā-tī* angefügt, wie das δ -Element im Assyrischen und hier im Arabischen.

Wie die *t-*, so sind auch die ass. δ -Afformative und das entsprechende δ des fem. Suffixes 2. P. Sg. im Arab. ein demonstratives Element. Beweis dessen ist das assyr. Pron. personale und demonstrativum masc. *sū* 'dieser', 'er', fem. *sī* 'diese', 'sie', sowie das min. Demonstr. masc. *w*, fem. *w*. — Das arab. fem. Suffix 2. P. Sg. *kis* (*kis*) ist von dem assyr. Suffix derselben Person *ka-ki* sicher nicht zu trennen; das demonstrative δ ist im Arabischen ebenso hinter das fertige Suffix angetreten, wie das mask. *sū*, fem. *sī* im Assyrischen hinter die Objekts-Pronomina *jā*, *kā*, *sā* usw. Es verstärkt das Suffix, bezw. das Objektspronomen ebenso wie das parallele *tū*, *tī* zu der Bedeutung 'mich da', 'Dich da' usw.

Desselben Ursprunges ist viell. auch das äth. **ሕ**, welches zur Verstärkung sich an Pronomina pers., z. B. in **አኃ-ሕ**, **አኃተ-ሕ** (Gen. 15, 15), wie an Suffixe, z. B. **ሕከ-ሕ** (Gen. 22, 38) suffigiert und in dem schon DILLMANN³ ein deiktisches Element 'da' sah. Aber im Äthiopischen dient es auch zur stärkeren Betonung von Nomina, Verba und Partikeln. Daher läßt sich seine Identität mit dem obigen demonstrativen enklitischen Element und die Erweiterung seines Gebrauchs über das Pronominalgebiet hinaus zwar als vermutlich, aber nicht als absolut sicher bezeichnen.

Das arabische δ hingegen ist ganz innerhalb der assyrisch-babylonischen Verwendungsgrenze verblieben und findet hierdurch seine vollkommene Erklärung und Parallele.

¹ Vgl. weiter LUTTMANN, *ZA* xiv, 301 ff.

² Vgl. NÖLDKE, *Beiträge zur sem. Sprachw.* 14, Anm. 5.

³ *Arch. Gr.* 2 § 168, 5.

Die zweierlei Formen, *شي* und *سي*, in denen es in verschiedenen Dialekten des Arabischen auftritt (s. oben S. 282), müssen unter allen Umständen innerarabische dialektische Verschiebungen eines ursemitischen Lautes sein, wie ein solcher ja bei demselben Laut auch im Hebräischen in Ephraim gegenüber Juda bestand (Ri. 12, 6). Das Assyrische kann hier keine Entscheidung geben, ob das arab. *شي* oder das *سي* (= Sin) das Ursprüngliche sei, weil beide Laute im Assyrischen als *š* verschoben werden. Dasselbe gilt eventuell von dem äth. zwiefältigen *ሥ*. Aber das hebr. Relativ *שׁ* gehört sicher zu der gleichen demonstrativen Wurzel, wie die obengenannten assyr. Demonstrative und Suffixe *šū*, *šī*, und dieses entscheidet für die Ursprünglichkeit eines arab. Sin (*سي*), wie es bei den B. Bekr lautete, womit auch das min. *ṣ*, *ṣ*, als derselben Pronominalwurzel angehörig, in Einklang ist, während das Mehri und Soqotri, die Dialekte von 'Omān, Dofār, Datna *š* haben.

Wie das Hebräische in dem Relativ *שׁ* den einzigen ehrwürdigen Überrest des *š*-Demonstrativstammes, den es sonst verloren, aufbewahrt hat, so ist im Arabischen das *š* des besprochenen Suffixes der letzte Zeuge jener alten Pronominalwurzel.

Zu den Verben mit *i-* im Masai.

Von

H. Schuchardt.

Die Konjugation des Masai (Südostafrika), ebenso wie die der ihm nahestehenden Sprachen, des Nandi und anderer, ist eine besonders schwierige; wenigstens vorderhand zeigt sie sich als eine solche. Denn die beiden ausführlichen und sorgfältigen Grammatiken von A. C. HOLLIS (*The Masai* '05, *The Nandi* '09; beide mit Einleitungen von CH. ELIOT) und die reichhaltigen Texte, die sie begleiten, lassen uns über die tatsächlichen Bedeutungen der Formen noch vielfach unsicher. Eine sehr wertvolle Ergänzung liefert die schon vor dem Erscheinen von HOLLIS' Grammatik fertiggestellte Abhandlung von H. A. FOKKES mit dem bescheidenen Titel: *Einige Bemerkungen über das Verbum im Masai* (*MSOSB* '07, III, 124–154); sie geht viel tiefer auf das einzelne ein und kleidet sich in strengere Form, aber von einer annähernd restlosen Bewältigung der Konjugation kann auch hier nicht die Rede sein.¹ Es ist schade, daß J. DREZ (früher Reallehrer in Oberbayern), welcher seit acht Jahren im Masailand weilt und das Masai wie seine Muttersprache sprechen, auch

¹ Er verfügt wohl auch über einen beschränkteren Stoff; daher kommt nicht einmal die Frage nach dem Vorhandensein eines Futurs (eines andern als des umschreibenden S. 126) aufs Tapet. Vor allem vermissen wir die HOLLIS'sche Scheidung zwischen ‚Her-‘ und ‚Hin-‘verben (verbs denoting motion towards the speaker — from the speaker) oder eine abweichende Auffassung der betreffenden Suffixe. — Begrifflicher Weise ist das Masai, das der eine, nicht ganz das gleiche wie das, das der andere beobachtete, aber die Unterschiede fallen für eine Erörterung wie die folgende nicht sehr ins Gewicht.

umfangreiche Aufzeichnungen darin besitzen soll, an unsere weitere Erläuterung nicht zu denken scheint. Das Buch des verstorbenen M. MERKER, *Die Masai* (*10) bereichert unsere Kenntnis des Wortschatzes, wenigstens des nominalen, doch nicht die der Grammatik; die so wünschenswerten Urtexte der merkwürdigen Überlieferungen fehlen auch in dieser Ausgabe. Ganz mißglückt ist ein früherer grammatischer Versuch von HILDEGARD HINDE, *The Masai language* (*01), aber gerade darum im allgemeinen sehr lehrreich. Die Verfasserin erlernte die Sprache unmittelbar von den Masai, während eines zweijährigen Aufenthaltes unter ihnen, so daß sie einander völlig verstanden; sie betont, daß „my methods of learning and construing the language were not scientific, but natural“. Wie unzureichend diese Methoden sind, sehen wir am Erfolg. Mit Recht stellt FOKKEN an die Spitze seiner Bemerkungen den Grundsatz: „Will man die richtige Bedeutung eines Verbum feststellen, so ist eine genaue, auf jede Vor- und Nachsilbe eingehende Analyse des Wortes erste, unerläßliche Bedingung.“

Merkwürdigerweise hat FOKKEN selbst eine Tatsache keiner näheren Prüfung unterworfen, die für den Betrachter der Konjugation im Vordergrund steht. Die Hälfte aller Verben, d. h. Verbalwurzeln, sei es auch vielleicht die kleinere, lautet im Masai wie im Nandi und Turkana mit *i* an, wie es heißt. Wir brauchen keine statistischen Vergleiche mit andern Sprachen, fernem oder nahen, anzustellen, um uns klar darüber zu werden, daß das *i*-dieser Verben, wenigstens der allermeisten,¹ nicht wurzelhaft sein oder, genauer zu reden, es nicht von Haus aus gewesen sein kann, daß es also, mit einem Wort, ein Präfix ist. Als solches wird es in der Tat von ELLIOT *09 gefaßt, während es nach HOLLIS zur Wurzel gehört. Aber wenn ELLIOT sagt (*Nandi* xxvii. xxxvii), es diene dazu, die verbale

¹ In einsilbigen Verben ist natürlich das *i*-wurzelhaft, so *-i-a* vorübergehen (*-i-a* geh vorüber), ebenso *na -i-* ankommen (*a-i-e* ich komme an), und in zweisilbigen kann es der Fall sein. So wäre *na-n-i-pe-i* ich ergreife, zu erklären (HOLLIS 190, Anm. 1); wenn vielleicht die Dativform *a-i-p-i-i* ich schicke jemandem, gehört.

Kraft der Wurzel zu erhöhen (to intensify the verbal force of the root), so ist das ein Schuß ins Blaue. Sein Hinweis auf das *i*- der Kausativbildungen im Nandi (z. B. *-sap-* genesen, *-i-sap-* heilen; *-latš-* brennen, *-i-latš-* verbrennen) ist allerdings nicht unpassend; es mag, wovon noch die Rede sein wird, dieses *i*- mit dem uns jetzt beschäftigenden eines Ursprungs sein. Aber ließe sich auch für das Nandi eine analogische Ausbreitung dieses *i*- annehmen, so würde das Masai der gleichen Annahme widerstreben; Verben mit *i*- stehen hier nicht gleichlautenden ohne *i*- gegenüber, wenigstens nicht solchen, die mit ihnen begrifflich verwandt wären (vgl. *-lep-* melken, *-ilep-* klimmen; *-sudš-* folgen, *-isudš-* waschen). In den nicht seltenen Fällen, wo zwischen den Sprachen oder etwa auch nur den Mundarten ein solcher Wechsel des Anlauts stattfindet, ist er an keine Bedeutungsverschiedenheit geknüpft, z. B.:

- na. *-ile-* sagen (to say thus); a-*len* ich sage, ma. *-lim-* mitteilen.
 na. *-ile-tsi-*; ma. *-li-ki-* zu jemandem sagen.
 na. *-iro-*; ma. *-dol-* (a-ta-du-a ich sah) sehen.
 ma. *-iñor-* schauen¹; na. *-ñor-* prophezeien, *-ñurur-* niederblicken.
 ma. *-irub-* (verst. *-iruburub-*)²; na. *-rop-* zusammenfügen.
 ma. *-irur-* (aber e-*ruat* Bett); na. *-ru-* liegen, schlafen (na. *ruon*, mit Art. *ruondo*, suk *rāen*, kamasia *ruondo* Schlaf³).
 ma. *-iñir-*; na. *-rir-* weinen.
 ma. *-iruk-*; bari *rugö* antworten, na. *loko-ijo* Antwort.
 ma. *-ikitikit-*; na. *-kitkit-*, bari *kukudi* kitzeln.
 ma. *-ijam-*; bari *jamba* heiraten (vom Manne).

¹ Davon: *-iñor-u* herschauen, suchen; *-iñor-a* hinschauen, und dazu der Imp. *ñor-a-i*, der Inf. Perf. *a-iñor-a-i* (vgl. z. B. *-dō-u* herabsteigen; *-dō-jo*, Imp. *ta-do-i*, Inf. Perf. *a-ta-do-i* hinabsteigen). FOKKIN betrachtet zunächst *-iñorai-*, *-cetai-*, *-isudoi-* usw. als 'Stämme', spricht aber doch im Verlauf seiner Darstellung von *-ai-*, *-oi* als 'Intransitivem Imperativsuffix'.

² Demzufolge würde HOLLIS 211 *a-rub-are* (to-accompany) für *a-irub-are* stehen und müßte *a-irub-are* geschrieben sein. Ähnlich verhält es sich mit *lemeruburubaju* neben *meiruburub* HOLLIS 345.

³ Die beiden letzten Formen nach C. MUKENOS, *MSOB* '07, III, 116, der aber daneben auch mit vokalischem Anlaut *ndorobo aruē* schlafen, *orū* und na. *ogu-rufē* (*gorū*) Schlaf, hat.

Einen Wechsel zwischen der Form mit *i*- und der ohne *i*- kennt nun aber doch das Masai selbst, nämlich innerhalb der Flexion eines und desselben Verbs und daraus ergibt sich für das Präfix eine temporale oder modale Bedeutung. Die Analogie anderer Sprachen empfiehlt, an die Bildung eines Tempusstammes zu denken, entweder eines perfektischen (präteritalen) oder eines imperfektischen (präsentischen). Eine einfache Beobachtung entscheidet zugunsten des ersteren: Man sagt: das Perfekt ist durch das Präfix *ta-* (*to-, tu-, te-, ti-*) gekennzeichnet, doch die Verben mit *i*- haben überhaupt kein Präfix, z. B. *a-ta-úas-a* ich begann: *a-inos-a* ich aß. Wie ließe sich aber die zweite Tatsache begründen? Wenn es heißt: *a-t-án-a* ich band, *a-t-ok-o* ich trank, *a-t-ek-a* ich hing auf, also der Vokal des Präfixes vor dem vokalischen Anlaut des Verbs schwand (aber *a-tu-a* ich starb [zu *a-á* ich sterbe], nicht *a-t-y-a*, wie FOKKEN, noch *a-tua*, wie HOLLIS schreibt¹), warum konnte es nicht auch heißen **a-t-inos-a*? Noch geringere Hemmung bestand vielleicht für ein **a-ta-inos-a*, zählt doch HOLLIS 89 nicht weniger als acht Fälle auf, in denen das *t*-Präfix mit erhaltenem Vokal vor *i*- steht, so *a-ti-igh-a* ich hing auf (ist wohl dasselbe wie das gleichbed. *a-t-ek-a* bei FOKKEN 127), *a-ta-ijólo* ich wußte. FOKKEN, der nichts von derlei Ausnahmen weiß, bietet (128) *a-ta-jolo* ich wußte, von einem Verb ohne *i*- (*a-jolo* ich weiß). Also verhält es sich anders mit HOLLIS' *a-ta'-as-a* ich tat: *a-ias* ich tue und *a-tu-úw-aije* ich verließ (einen Ort): *a-iñw-a* ich verlasse, wo das *i*- nur im Perfekt fehlt. Hierfür schreibt FOKKEN 138 *a-t-uñaije* (ohne *ic*; auch bei HOLLIS 283: *aatuñai* Inf. Perf. Plur.): *a-iñua*, indem er eine größere Verschiedenheit zwischen beiden Tempora ansetzt.² Ich

¹ Die mit *a, e, o* endigenden Verben pflegen im Perfekt das Suffix *-a* nicht anzunehmen, und der Übergang eines auslautenden *á* in *a* nach *u* kann nicht befremden. Immerhin macht mich die Übereinstimmung des Masai mit dem Bari und Dinka bedenklich, welche *túu* und *túu* für 'sterben' haben; es könnte also für **a-tu-tua* oder **a-ta-tu-a* stehen. Das Masai kennt einige Perfekte ohne Präfix (s. folg. S., Anm. 1), und wo ein anderer Stamm als im Imperfekt verwendet wird, ist ja ein Präfix eigentlich überflüssig; vgl. *a-á* ich gehe: *a-íño* ich ging.

² Aber *u-* könnte doch wurzelhaft sein; im Nandi entspricht diesem *-uñ-ai* in gleicher Bedeutung *-uñ-de*; das *-te* ist hier ebenso perfektisches Kennzeichen der Hin'verben, wie dort *-ai*.

glaube berechtigt zu sein, dem *a-ta-has-a* gegenüberzustellen *a-i-nos-a* und zu sagen: es gibt zwei verschiedene Arten der Perfektbildung, die eine mit *ta-*, die andere mit *i-* (der vokalische Auslaut ist beiden gemeinsam); die zuletzt erwähnten Formen zeigen Mischung oder Grenzüberschreitung.¹ — An das Perfekt schließt sich der Imperativ an, was in jenen Sprachen, die den Perfektstamm der Wurzel gleichsetzen, fast selbstverständlich ist, hier aber, wo er durch Präfixe davon abgeleitet ist, befremdet: *ta-has-a* fang an, *i-nos-a* iß.²

Es treten nun zwei Fragen an uns heran, die sich vorderhand nur in unbestimmter Weise beantworten lassen, ohne daß daraus ernstliche Bedenken gegen die gemachten Aufstellungen hervorgingen. Erstens, wie verhalten sich zueinander die beiden Gruppen von Verben, die verschiedener Perfektbildung huldigen? Um lautliche Unterschiede kann es sich nicht handeln; *a-ta-sudž-a* ich folgte und *a-i-sudž-a* ich wusch, stehen nebeneinander. Sie werden ähnlich zu beurteilen sein wie unser *ich wiegte* und *ich wog*, von zweierlei *wiegen*, und im großen ganzen darf auf unsere schwachen und starken Verben verwiesen werden. Zweitens, wie verhalten sich die beiden Präfixe zueinander? Das eine wird früher, das andere später zu der betreffenden Rolle gekommen sein. Vergleiche mit den verwandten Sprachen führen zu keiner sichern Erkenntnis ihres Ursprungs. Es scheint nicht, daß das *i-* dem *a-* entspricht, welches im Bari als Zeichen des Präteritums (im Dinka des Präsens) dient;

¹ Es gibt einige Perfekte im Masai, die weder *ta-* noch *i-* haben und sich nur durch den Auslaut von den Imperfekten unterscheiden; HOLLIS 89 zählt deren fünf auf, zuerst *a-kwet-a* ich lief (s. auch FORSTER 138). Ich vermag in ihnen keine Relikten zu erblicken, an welche die Verben mit *i-* anzuschließen wären. Die zugehörigen Imperative (*kwet-a*) stimmen allerdings, vom Suffix abgesehen, zu den Imperativen des Nandi. Ein präfixloser Imperativ ist auch *a-u* bringe für *i-ja-a* (HOLLIS 93, Anm. 3).

² Es darf dabei nicht übersehen werden, daß in den abgeleiteten Verben der Imperativ im Auslaut vom Perfekt abzuweichen, mit dem Imperfekt oder dem Futur übereinzustimmen pflegt, so *ta-sudž-aki* folge für ihn (∞ Imperf. *i-sudž-aki* du folgst; Perf. *i-ta-sudž-aka* du folgtest), *ta-gor-ōju* sei zornig (∞ Fut. *i-gor-ōju* du wirst z. z.: Perf. *i-ta-gor-e* du warst z.).

vielmehr, daß es aus *ki-* entstanden ist — der Schwund eines anlautenden *k* wäre im Masai erklärlich. Das diesem so nahestehende Turkana besitzt nämlich *k-* oder wohl *ki-* als Perfektzeichen; hier ist nach Elior, Nandi xxxii *a-k-inok* ich habe angezündet (: *a-inok-i* ich zünde an) und *k-icor* sprich [vgl. ma. *-ror-* sprechen] neben *ta-ma* sage ihm, womit wieder vollständig übereinstimmt der Narrativ; *k-irimo* und er bleibt zurück, *ta-ma* und er sagt. Im Nandi bezeichnet *ki-* das ‚Past Perfect‘ (*ka-* das ‚Present Perfect‘): *ki-a-sup* ich folgte (: *ka-a-sup* ich bin gefolgt). Vielleicht hat sich hier der Einfluß von Bantusprachen geltend gemacht; so wird im Suaheli mit *ka-* das kopulative Imperfekt (= ma. na. Narrativ) gebildet; *ni ka piga* und ich schlug. Über *ta-* habe ich nichts zu sagen als daß es an das kausative *to-* (*tu-*) des Bari erinnert: *biáju* genesen, *to-biáju* heilen. Die kausative und die perfektische Funktion sind nämlich oft an dieselbe Lautgruppe geknüpft, besonders wenn deren Grundbedeutung ‚tun‘ o. ä. ist. Wie schon gesagt, wird das perf. *i-* des Masai und Nandi mit dem kausativen *i-* des Nandi ursprünglich gleich sein. Das letztere findet sich nun auch im Masai, aber nicht isoliert, sondern in der Verbindung *-i-ta-*: *a-gor-o* ich bin zornig, *a-i-ta-gor-o* ich mache zornig; *a-ta-gor-e* ich war zornig, *a-i-ta-gor-e* ich machte zornig, so daß hier das Perfekt vom Imperfekt sich nur im auslautenden Vokal unterscheidet. Aber beide Tempora fallen auch ganz zusammen; *a-i-tu-sud-are* ich bringe ihn, und: ich brachte ihn dazu mit jemandem zu folgen. Entweder das Perfekt ist regelrecht gebildet, also *i-* allein besitzt die kausative Kraft; dann müssen wir den perfektischen Stamm im Imperfekt etwa so erklären, wie den perfektischen Infinitiv, der nach gewissen Imperfekten regelmäßig eintritt, z. B. *e-idim-u a-tu-sud-a* er vermag zu folgen. Oder das Imperfekt ist regelrecht gebildet, d. h. erst die Verbindung *-i-ta-* besitzt kausative Kraft; dann müßte es im Perfekt eigentlich *-i-ta-ta-* lauten, es hat sich also das perfektische *ta-* mit einem *ta-* anderen Sinnes verschmolzen, d. h. das *ta-* versieht doppelten Dienst. Auch bei den Verben mit *i-* fallen Imperfekt und Perfekt des Kausativs zusammen: *a-i-sud-je* ich bringe ihn, und: ich brachte ihn dazu zu

waschen. Hier ist das *i*- ganz wurzelhaft geworden und das kausative *i* hinten an die Wurzel angefügt: *a-i-sudž-i-e*.

Die durch *i*- erweiterte Wurzel hat sich nun über die ganze Konjugation ausgedehnt, also *a-isudž* ich wasche, *i-isudž* du wäschst, *ki-isudž* wir waschen, statt **a-sudž*, **i-sudž*, **ki-sudž*. Doch im Perfekt zwar *a-i-sudž-a*, aber *i-sudž-a*, *ki-sudž-a* statt **i-i-sudža*, **ki-i-sudžd*. Daß hier, aber nicht im Imperfekt, das zweite *i* unterdrückt wurde, könnte etwa aus Betonungsverschiedenheit erklärt werden. Jedenfalls aber wirkte etwas anderes mit; die 2. P. S. des Perfekts glich sich ganz an die 2. P. S. des Imperativs an: *i-sudž-a*, wo ja *i*- eigentlich nicht Personalzeichen ist (das ja überhaupt dem Sing. des Imperativs abzugehen pflegt), aber als solches gefühlt wird, also das Tempuszeichen zu fehlen scheint. Umgekehrt ist der Imperativ in gewissen Fällen dem Perfekt gefolgt. Aus **i-i-dim-a* du vermochtest, **i-i-buh-a* du hieltest fest, wurde „lautgesetzlich“ *i-ndim-a*, *i-mbuh-a* (es fand eine „Ersatzdehnung“ statt: *iib*, *ib*, *ibb*, *imb*, mit dem Nasal für den Blählaut), und so nun auch der Imperativ, der wiederum das *i*- als vermeintliches Personalzeichen und aus rein lautlicher Ursache verlieren konnte: *ndim-a*, *mbuh-a* (so *FOKKIN*, *MENKIN*). — Die reduplizierten Verbalwurzeln zeigen meist das *i*- zweimal: *-idet-idet* träumen, *-isar-isar* -eilen, *-ikit-ikit* -kitzeln, aber auch bloß an zweiter Stelle: *-imis-imis* (HOLLIS 265, bezieht sich auf den üppigen Wuchs eines Baums), *-paš-ipaš* verwöhnen. — Den Nominalableitungen liegt der Stamm mit *i*- zugrunde; *ol-a-idetidet-ani* Träumer, Prophet, obwohl bei den zahlreichen Abstrakten mit *en-g-* wie *en-g-idim-ata* Fähigkeit, an ein Präfix *ki-* gedacht werden darf (also *en-gi-d*).

Im Nandi ist die Abgrenzung zwischen den Formen mit und denen ohne *i*- etwas anders bedingt als im Masai; so *a-sup-i* ich folge (: ma. *a-isudž* ich wasche), *i-isup-i* (\sim *i-isudž*), *isup-i* (neben *tšom-e* er liebt, \sim *e-isudž*), *ki-isup-i* (\sim *ki-isudž*), *ka-a-sup* ich bin gefolgt, *ke-isup*, *ke-sup* (*ke-* | *ka-i-*), *ka-ki-isup* usw. Der Imperativ *i-sup* stimmt zwar zu *i-sudž-a*, doch muß das *i*- hier als wurzelhaft erscheinen (neben *tšam* liebe), während es im Masai dem *tu-* (*tu-sudž-a* folge) entspricht.

A n z e i g e n.

Transactions of the Third International Congress for the History of Religions. Oxford at the Clarendon Press 1908. 2 Vols., pp. xl + 327 + 458, gr. 8^o.

Vom 15. bis 18. September 1908 tagte in Oxford der dritte Kongreß für die Geschichte der Religionen. Wenige Wochen später erschienen bereits die beiden vorliegenden stattlichen Bände, die den Bericht über die Verhandlungen des Kongresses enthalten. Der von dem Lokalkomitee außerordentlich geschickt und sorgfältig vorbereitete Kongreß war in folgende neun Sektionen eingeteilt: 1. Religionen der Naturvölker, 2. Religionen von China und Japan, 3. Ägyptische Religion, 4. Religionen der Semiten, 5. Religionen von Indien und Iran, 6. Religionen der Griechen und Römer, 7. Religionen der Germanen, Kelten und Slawen, 8. Christliche Religion und 9. Methoden und Aufgaben der Religionsgeschichte. Jede dieser Sektionen hatte einen hervorragenden Fachmann als Vorsitzenden, der die Versammlung mit einer Ansprache eröffnete, welche teils über die Hauptprobleme des betreffenden Zweiges der Religionsgeschichte, teils über die neuesten Errungenschaften auf diesem oder jenem Gebiete berichteten. Schon diese Eröffnungsreden sind fast durchwegs ungemein wertvolle Beiträge zur Religionswissenschaft, manche mehr orientierend, andere mehr anregend. Alle diese Reden sind in den Verhandlungen in extenso gedruckt, ebenso eine große Anzahl der in den einzelnen Sektionen gehaltenen Vorträge, während von anderen Vor-

trügen nur kürzere oder längere Auszüge gegeben sind. Auf diese Weise erhalten wir durch die beiden vorliegenden Bände nicht nur ein vollständiges Bild der tatsächlichen Verhandlungen des Kongresses, sondern wir gewinnen durch sie auch Einblick in die Hauptprobleme, mit denen sich die Religionswissenschaft in allen ihren Zweigen gerade jetzt am eifrigsten beschäftigt, und schließlich enthalten die beiden Bände eine ganz stattliche Anzahl religionswissenschaftlicher Abhandlungen von dauerndem Wert.

Gleich die Rede, mit der Sir ALFRED LYALL als Präsident des Kongresses die erste allgemeine Versammlung eröffnete, ist eine ungemein gehaltvolle und gedankenreiche Auseinandersetzung über das Verhältnis von Staat und Religion in den christlichen und mohammedanischen Ländern einerseits und in China und Indien andererseits.

Von großem und mannigfachem Interesse waren die Verhandlungen in der Sektion für die Religionen der Naturvölker. Ihr präsiidierte E. S. HARTLAND, der in seiner Eröffnungsrede auf die beiden Hauptfragen, welche die Forscher gegenwärtig beschäftigen, hinwies, nämlich: 1. Ist Zauberei älter als Religion? 2. Glauben die Naturvölker an ein ‚relativ höchstes Wesen‘? HARTLAND versucht, die verschiedenen widerstreitenden Ansichten miteinander in Einklang zu bringen. In Wirklichkeit kommt ja alles darauf an, wie man ‚Religion‘ definiert und was man unter ‚höchstes Wesen‘ versteht. Sicherlich hat HARTLAND Recht, wenn er eine strenge Scheidung zwischen Zauberei und Religion als unmöglich bezeichnet. Der Ethnologe muß doch unter ‚Religion‘ jede Art von Beziehungen zu übersinnlichen Wesen und Mächten verstehen und zu diesen Beziehungen gehört auch das Gebiet der Zauberei. Was den Glauben an ein ‚höchstes Wesen‘ anbelangt, so stehen wir hier vor der fast unüberwindlichen Schwierigkeit, aus den widerstreitenden Mitteilungen der Berichterstatter die wirklichen Tatsachen zu ermitteln. Von einem allgemeinen Glauben dieser Art kann wohl — nach den vorhandenen Zeugnissen — kaum die Rede sein. Zu diesem Schlusse kommt auch HARTLAND, der sich aber weise davon zurückhält, in dieser Frage zu dogmatisieren.

Ein Vortrag von EDWARD CLODD über "Pre-Animistic Stages in Religion" knüpft an die von HARTLAND angeregten Probleme an. Er will beweisen, daß dem Animismus eine Stufe der Religion vorausgegangen sei, wo man nur an unpersönliche Mächte oder Kräfte glaubte. Der Vortrag liegt aber bloß im Auszuge vor, kann daher schon deshalb nicht beweiskräftig sein. Noch weniger, weil nur in einem ganz kurzen Auszug wiedergegeben, beweist der Vortrag von T. C. HOBBS, der über "Funerary Customs and Eschatological Beliefs of the Assam Hill Tribes" sprach und die von ihm erwähnten Bräuche und Glaubensmeinungen für eine 'prä-animistische' Stufe der Religion in Anspruch nahm. Um dieselben Prinzipienfragen dreht sich auch ein (vollständig abgedruckter) Vortrag von R. R. MARRETT über den Begriff des 'Mana' ("The Conception of Mana"). Die Polynesier gebrauchen das Wort *mana* in zahllosen Fällen, die wir alle unter dem Begriff der 'Göttlichkeit' oder 'Zauberkraft' oder — was MARRETT vorzieht — des 'Übernatürlichen' zusammenfassen können. Es ist dasselbe, was die Sioux mit dem Worte *wakan* oder *wakanda* und andere Naturvölker auf andere Weise bezeichnen. MARRETT möchte diesen Begriff 'Mana' in die Religionswissenschaft als eine Kategorie eingeführt wissen, nicht um den Tyloschen 'Animismus' zu verdrängen, sondern neben dem letzteren. 'Animismus' ist ein weiter Begriff, der nicht bloß das Übernatürliche einschließt — in dem Besitz einer 'Seele' als des Belebenden, d. h. im Lebendigkeitsein liegt noch nichts Übernatürliches —, er bezieht sich auf die ganze Naturauffassung und nicht bloß auf das Religiöse, er hat ferner immer das Persönliche im Auge, während bei dem Begriff 'Mana' zum Ausdruck der 'übernatürlichen Macht' die Frage von 'persönlich' oder 'unpersönlich' offen bleibt. Der 'Tabu'-Begriff ist die negative Seite von dem 'Mana'. Eine moralische Bedeutung haben diese Begriffe nicht und einen Unterschied zwischen Zauberei und Religion kann es bei der Mana-Tabu-Idee nicht geben. Die Ausführungen MARRETTs sind gewiß ernster Erwägung wert, wenn sich auch darüber noch wird streiten lassen, ob der Glaube an eine übernatürliche Macht ohne den Glauben an übernatürliche Wesen in den Religionen der

Naturvölker nachweisbar ist. Aber ganz und gar möchte ich MARWIT darin beistimmen, wenn er am Schlusse seines Vortrages sagt, daß es bei dem gegenwärtigen Stande der Religionswissenschaft vor allem darauf ankomme, die Tatsachen zu klassifizieren und richtige Kategorien aufzustellen; die genetische Entwicklung herauszufinden, müssen wir der Zukunft überlassen.

Über den Begriff der ‚Zauberei‘ handelt eingehend F. B. JEVONS. Gegenüber FRAZER, der die Ansicht vertritt, daß es ‚Zauberei‘ auch ohne Zauberer geben könne, ja daß der Zauberglaube ursprünglich in der Form auftrete, daß man glaube, ein Ereignis könne das andere ohne ein persönliches Agens hervorrufen, hält JEVONS dafür, daß in der animistischen Stufe jede Zaubervirkung auf ein persönliches Wesen zurückgeführt werde. Er definiert ‚Zaubermacht‘ als ‚die geheimnisvolle Macht einer Person oder eines bewußten Agens, einer anderen, wenn auch entfernten Person Böses — möglicherweise auch Gutes, was aber nicht ursprünglich ist — zuzufügen; eine Macht, deren Ausübung von Ausrufen, Bewegungen oder Handlungen, die auf das Gewollte hinweisen oder es bewirken, begleitet oder bedingt ist‘.

Außerordentlich interessant und wertvoll sind die Mitteilungen von C. G. SELIGMANN über den Totenkult der Vedda. Es zeigt sich, daß die religiösen Vorstellungen dieser Wilden stark mit singhalesischen und tamulischen Elementen vermischt sind.

Die übrigen Vorträge in dieser Sektion sind nur im Auszuge wiedergegeben. Nur auf drei von diesen, wo die Auszüge etwas länger sind, sei noch hingewiesen. A. C. HOLLIS, dem wir die vortrefflichen Werke über die Masai und die Nandi verdanken, teilt sehr interessante Gebete der Nandi mit. J. H. GYBSON SPILSBURY handelt auf Grund eines mehr als dreißigjährigen Aufenthaltes unter den Eingeborenen Südamerikas über die religiösen Vorstellungen dieser Stämme. Er erklärt es für ausgemacht, daß alle Indianer Südamerikas einen Glauben an einen Großen Geist und Schöpfer haben, wenn es auch schwer zu sagen sei, inwieweit dieser Glaube das Leben der Eingeborenen beeinflusst habe. Diese bestimmte An-

gabe muß gewiß, mit Rücksicht auf die langjährige Bekanntschaft des Berichterstatters mit diesen Indianern, sehr ins Gewicht fallen. Wenn aber diese selben Indianer, wie *SPILSBURY* auch mitteilt, in ihrer Sintflutsage davon sprechen, daß der Regenbogen ein Zeichen sei, daß die Welt nicht wieder durch Wasser zerstört werden solle, so scheint mir jeder Zweifel ausgeschlossen, daß dies einfach die biblische Erzählung ist, die sie von den Missionären bekommen haben. Kann aber dann nicht der ‚Große Geist‘ aus derselben Quelle stammen?

Spuren des Totemismus auf der malaïischen Halbinsel sucht *W. W. SKEAT*, der sich um die Ethnographie der Malaien von Malakka so verdient gemacht hat, nachzuweisen. *SKEAT* beklagt sich mit Recht über die Schwierigkeiten, die für den Ethnographen dadurch entstehen, daß die religionswissenschaftliche Terminologie so unsicher ist. Was ist ‚Totemismus‘? *SKEAT* bemüht sich, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Ich möchte aber glauben, daß es für den Ethnographen am besten wäre, wenn er sich aller so schwankenden termini wie ‚Fetischismus‘ und ‚Totemismus‘ völlig enthielte und sich damit begnügte, die wirklichen Tatsachen zu verzeichnen. Es ist viel wichtiger für uns, zu wissen, was für Beziehungen zwischen Menschen und Tieren von den Malaien angenommen werden — und diese Beziehungen sind, wie wir durch *SKEAT* wissen, so mannigfach und interessant, daß nur ihre eingehendste Beschreibung von Nutzen sein kann — als eine Antwort auf die Frage zu bekommen: Gibt es Totemismus bei den Malaien oder nicht? Diese Frage wird erst von Bedeutung sein, wenn einmal eine Einigung über die Terminologie erzielt sein wird. Es wäre allerdings gerade eine Aufgabe der Kongresse für Religionswissenschaft, darauf hinzuwirken, daß eine solche Einigung erzielt werde. Erst dann wird man mit Fug und Recht verlangen können, daß die Religionswissenschaft als eine vollberechtigte Wissenschaft ihren Einzug in die philosophischen Fakultäten aller Universitäten zu halten habe — ein Ziel, auf das hinzuwirken auch eine der Aufgaben dieser Kongresse sein sollte.

Die Verhandlungen der II. Sektion (Religionen von China und Japan) eröffnete als Präsident *H. A. GILES* mit einer höchst inter-

essanten Rede über die Gottesidee bei den Chinesen. Er hebt hervor, wie seit ältester Zeit in der Religion Chinas der Glaube an eine Macht T'ien, d. i. „Himmel“, nachweisbar ist. Bereits in der Bilderschrift wird T'ien durch das Bild eines Mannes dargestellt, also anthropomorphisch als persönlicher Gott aufgefaßt. Er straft das Böse und belohnt das Gute, er ordnet die Jahreszeiten, wird aber nicht als Schöpfer erwähnt. Auch von einem Kult dieses Gottes hören wir; jedoch waren Opfer und Gebete nur erforderlich, wenn man etwas Besonderes von T'ien wollte. Im Laufe der Zeit erscheint neben T'ien ein zweiter „Gott“, mehr persönlich gedacht und mehr zum Menschen in Beziehung stehend, Ti oder Shang-Ti genannt. Auch Tsao-Hua, mehr unserem Begriff der „Natur“ entsprechend, ist eine göttliche Macht. Nach GILES wäre der Monotheismus das Ursprüngliche in China, während Sonnen-, Mond-, Sternenerverehrung, die Verehrung von Naturgöttern und selbst der Ahnenkult sich erst später entwickelten. Er gibt aber zu, daß wir hierüber noch nicht genügend unterrichtet sind, da die große Masse der chinesischen Literatur in bezug auf diese Frage erst wissenschaftlich erforscht werden müsse. Klarer sehen wir in bezug auf die Auffassung des Gottesbegriffes bei Konfuzius, für den T'ien eigentlich nur eine moralische Kraft ist. Hingegen ist für Chuang Tzu, den T'aoistischen Philosophen des 3. Jahrh. v. Chr., Gott eine abstrakte Einheit und die Quelle des Lebens, für Hsün Tzu (3. Jahrh.) eine schöpferische Naturkraft und für Chang Tsai (11. Jahrh.) eine ewige, gute, allwissende, in allen Dingen enthaltene göttliche Macht.

Von den Vorträgen in dieser Sektion sei nur auf die wichtigsten hingewiesen. Vollständig abgedruckt sind die Vorträge von M. ANESAKI über „Hōnen, the Pietist Saint of Japanese Buddhism“, von J. J. M. DE GROOT über den Ursprung der T'aoistischen Kirche (On the Origin of the T'aoist Church) und die Vorträge über die japanische Shinto-Religion von J. CAREY HALL (A Japanese Philosopher on Shinto) und MICHEL REVON (Les anciens rituels du Shintō considérés comme formules magiques). Mehrere in längeren Auszügen wiedergegebene Vorträge von D. T. SUZUKI, ZENKAI OMORI, A. LLOYD und

M. ANESAKI beschäftigen sich mit dem Buddhismus von Japan. Sehr revolutionär scheinen die auszugsweise mitgeteilten Ausführungen von H. J. ALLEN, der zu beweisen sucht, daß der Taoismus nichts anderes sei als Buddhismus und daß auch die Lehren des Konfuzius zum Teile auf den Lehren buddhistischer Mönche aufgebaut sind. Da die Diskussionen in die Verhandlungen des Kongresses nicht aufgenommen sind, weiß man nicht, wie sich die Sinologen zu diesen Ansichten verhalten.

Von ganz außerordentlichem Interesse ist die Präsidentenrede, mit welcher W. M. FLINDERS PETRIE die Versammlungen der Sektion für die Religion der Ägypter eröffnete. Er macht vor allem auf die ungeheure Menge verschiedenartiger Glaubensmeinungen aufmerksam, die im Laufe der Jahrhunderte in Ägypten einander ablösten, einander beeinflussten und sich durcheinander mischten. Die gewöhnlichen Darstellungen der ägyptischen Religion sind nach FLINDERS PETRIE nur Monographien über irgend eine ihrer vielen Seiten. Er selbst unterscheidet sieben Seiten der Religion der Ägypter: Theologie, Totenkult, Zauberwesen, Volksreligion, Stammesreligion, die Psychologie der Religion und die ‚persönliche Religion‘. Am interessantesten sind die Bemerkungen über die Theologie, d. h. über Gottesglauben, Götterkult, Tempeldienst und Priestertum. Die Idee eines ‚eifersüchtigen Gottes‘, der jeden anderen Kult ausschließt, ist den Ägyptern fremd. Der Gott, unter dem ein Mensch geboren war und lebte, war für ihn der Gott und jeder andere, der unter einem anderen Gott geboren war, hatte ebenso seinen Gott als den Gott zu verehren. ‚Gott‘ oder ‚großer Gott‘ in religiösen Inschriften bedeutet den Lokalgott, den Gott des betreffenden Ortes. Je weiter wir die Geschichte der ägyptischen Gottheiten zurück verfolgen, desto deutlicher sehen wir, daß ursprünglich jede einzelne von ihnen die Lokalgottheit eines monotheistischen Stammes oder einer Stadt war. Jeder Mensch verehrte seinen Stammesgott. Die spätere verwickelte Mythologie war das Resultat der Vereinigung zahlreicher Stämme in einen einzigen Staat. (Ähnlich erklären sich ja gewiß auch manche, freilich nicht alle Rätsel der altindischen Mythologie.) Auch im

Totenkult vermischten sich die Anschauungen der verschiedensten Stämme, weshalb es vergebens wäre, in den Anschauungen über das Leben nach dem Tode Konsequenz zu suchen. Übrigens warnt FLINDERS PETRIE vor der Annahme, daß der Totenkult den größten Teil der ägyptischen Religion gebildet habe. Das scheint nur so, weil uns gerade über den Totenkult die meisten Zeugnisse erhalten sind. Das Zauberwesen spielte in Ägypten seit uraltesten Zeiten eine große Rolle, wie prähistorische Funde von Elefantenzähnen beweisen, an deren Enden Köpfe ausgeschnitten sind, ähnlich wie sie die Kongoneger heute zu Zauberzwecken benutzen. Die eigentliche Volksreligion gipfelte aber von Urzeiten an im Tierkult und Tanzfeste spielten eine Hauptrolle in den volkstümlichen Kulturen. Die Stammesreligion ist zugleich die Stammesgeschichte. Aus der Verbreitung der Mythen und Kulte läßt sich die Geschichte der Ausdehnung der Herrschaft eines Stammes erschließen. Die Psychologie der Religion, d. h. die psychologischen Motive der religiösen Anschauungen und Bräuche, sucht FLINDERS PETRIE nach gewissen Gesichtspunkten zu ordnen. Unter dem Titel „Persönliche Religion“ bespricht er schließlich die religiösen Anschauungen einzelner Personen in verschiedenen Werken von 410 v. Chr. bis 40 n. Chr.

Nur der Vortrag von JEAN CAPART (À propos des statuettes de Meuniers) ist in extenso abgedruckt, von den übrigen Vorträgen dieser Sektion finden wir nur Auszüge. Doch enthalten auch diese genug des Interessanten und Wertvollen und ich hebe besonders hervor: ALAN H. GARDINER, „Notes on Egyptian Magic“; WALDEMAR SCHMIDT, „The Treatment of the Dead in Egypt“; A. MORET, „Sur un texte relatif au culte du roi en Égypte“ und Miss M. A. MURRAY, „Priesthoods of Women in Egypt“.

Mit dem Bericht über die Vorträge in der iv. Sektion (Religions of the Semites) schließt der erste Band. An der Spitze dieser Sektion stand der Assyriologe MORRIS JASTROW, der in seiner Eröffnungsrede die astralmythologischen Theorien von HUGO WINCKLER und HEINRICH ZIMMERN erörterte, JENSENS „Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur“ besprach und über die neuesten Ergebnisse der Assyriologie, sowie über

die Fortschritte der alttestamentlichen Studien und der Erforschung der jüdischen Religion und des Islams berichtete. Nur auf einige der wichtigeren Vorträge in dieser Sektion sei hier hingewiesen. J. G. FRAZER sprach, anknüpfend an die Etymologie des hebräischen אַלְמָנָה „Witwe“ von אַלְמָנָה „stamm“, über die bei vielen Völkern verbreitete Sitte, daß die Witwe längere oder kürzere Zeit nach dem Tode ihres Gatten Schweigen beobachten muß. Spuren von Animismus und Totemismus im Alten Testament suchte H. J. DUKINFIELD ASTLEY nachzuweisen. Über die sehr wichtige Frage der Beeinflussung der jüdischen Religion durch fremde Religionen in den letzten Jahrhunderten vor dem Untergange des jüdischen Staates sprach A. BERTHOLET, während CONRAD VON ORELLI fremdländische Einflüsse auf die religiöse Poesie Israels in älterer Zeit nachzuweisen suchte. Sehr beachtenswert ist die Studie von R. H. CHARLES über die Feindesliebe im Alten und Neuen Testament („Man's Forgiveness of his Neighbour — a Study in Religious Development“). Auch für den Indologen höchst interessant sind die Mitteilungen von T. W. ARNOLD über „Survivals of Hinduism among the Muhammadans of India“. Er weist da z. B. darauf hin, wie das Kastensystem in der einen oder anderen Form trotz dem Mohammedanismus fortlebt. Aber nicht nur das, sondern viele mohammedanische Rajputs verwenden Brahmanen bei Hochzeiten und halten Purohitas, die bei feierlichen Gelegenheiten Mantras lesen. Und besonders unter den niedrigen Klassen hat der Mohammedanismus oft nur geringe Veränderungen bewirkt. Die indischen Lokalgottheiten werden z. B. im westlichen Indien auch von den mohammedanischen Handwerkern ebenso verehrt wie von denen, die immer Hindus geblieben sind. In Bengalen bringen Hindus und Muselmänner oft bei demselben Heiligtume ihre Verehrung dar und Mohammedaner beteiligen sich sowohl an der Durgapūjā wie an dem Holifest.

Der zweite Band der 'Transactions' beginnt mit den Vorträgen der v. Sektion, die sich mit den Religionen Indiens und Irans beschäftigte. Der Präsident T. W. RAYS DAVIDS eröffnete die Versammlungen mit einer Übersicht über die neuesten Erscheinungen

auf dem Gebiete der indischen und iranischen Religionsgeschichte. Für die letztere hatte WILLIAM JACKSON einen Bericht beigezeichnet. Über die religionsgeschichtliche Bedeutung der vedischen Mythologie ("What to learn from Vedic Mythology") sprach A. HILLEBRANDT. Er zeigte, welche Bedeutung der Veda noch immer für das Studium der Anfänge der Religion habe und wie auch das Studium der Religionen der Naturvölker — trotz MANNHARDT und seinen Nachfolgern — beweise, daß die Rolle, welche die Himmelserscheinungen (Sonne und Mond) in der vedischen Mythologie spielen, nicht eine späte Entwicklung darstellt, sondern auch in den Religionen der Naturvölker ihre Parallele findet. Die große Zahl von Lichtgöttern erklärt HILLEBRANDT (ähnlich wie FLINDERS PETER in der ägyptischen Mythologie) damit, daß die Götter verschiedener Stämme und verschiedener Zeiten in der vedischen Mythologie in ein Bett zusammengefloßen sind.

„Über die Chronologie der Upaniṣadtexte“ sprach PAUL DRUSSEN. Er gab in kurzen Zügen ein Bild der Entwicklung der indischen Philosophie vom Idealismus der ältesten Upaniṣads des Yājñavalkya zum Pantheismus der Chāndogya-Upaniṣad, von da zum Kosmogonismus der Taittirīya- und Aitareya-Upaniṣads, zum Theismus der Śvetāśvatara-Up., zum Atheismus des Yoga Sāṃkhya-Systems, zum Apsychismus des Cārvāka und des Buddhismus bis zur Reformation des Sāṅkara (den DRUSSEN mit Luther vergleicht), der wieder zum alten Idealismus zurückführt.

JULIUS JOLLY ("On the Systematic Study and Religious Importance of Eastern, Particularly Indian Law Books") berichtet zuerst über einen groß angelegten Plan des italienischen Rechtsgelehrten GIUSEPPE MAZZARELLA, der die Zusammenarbeit von Philologen, Orientalisten, Ethnographen und Juristen befürwortet, um die indischen, indochinesisch-malaiischen, chinesisch-japanischen und semitischen Rechtsbücher nach den Originalwerken zu übersetzen und zu bearbeiten; ferner den etwas bescheideneren Plan des indischen Rechtsgelehrten GOVIND DAS von BEGARES, der sich auf die Übersetzung und Bearbeitung der indischen Gesetzbücher durch ein internationales Komitee bezieht. Während dies Zukunftspläne sind, die aber die

Beachtung der Gelehrten aller Länder wohl verdienen, macht JOLLY auch die erfreuliche Mitteilung, daß er selbst ein Werk über alt-indisches Recht unter den Händen habe. Und aus diesem Werke, auf dessen Erscheinen wir gespannt sein dürfen, machte er einige interessante Mitteilungen über die engen Beziehungen zwischen Recht und Religion in Indien und die Bedeutung der indischen Gesetzbücher für die indische Religionsgeschichte.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN spricht in geistvoller Weise über Glaube und Vernunft im Buddhismus ("Faith and Reason in Buddhism"). Entgegen der verbreiteten Ansicht, daß der Buddhismus eine mehr philosophische Religion sei, bei der es nicht so sehr auf Glauben, als auf Vernunftgründe ankomme, zeigt LA VALLÉE POUSSIN, daß auch im Buddhismus der Glaube an das Wort des Buddha ein überaus wichtiger Faktor ist. Kurz hat schon ASOKA gesagt: „Alles, was Buddha der Herr gesagt hat, ist gut gesagt.“ Zahlreiche Stellen der Pali und der Sanskrit Mahāyāna-Literatur besagen dasselbe. Buddha verlangt spontanen Glauben, begnügt sich allerdings nicht damit, sondern wünscht auch, daß seine Jünger die Wahrheit, durch Vernunftgründe dargetan, einsehen. Auch Wunder wirkt Buddha, nicht um Glauben zu erzeugen, sondern um den Gläubigen in seinem Glauben zu befestigen. Buddha befreit auch die Menschen nicht, sondern lehrt sie, wie sie sich selbst befreien sollen. Damit stehen freilich Sätze in Widerspruch, die z. B. besagen, daß in die Hölle fährt, wer an Buddhas Allwissenheit zweifelt. Solche und zahlreiche andere Widersprüche erklären sich, wie POUSSIN richtig bemerkt, einfach daraus, daß die Buddhalehre kein Darśana, kein philosophisches Lehrsystem, sondern ein Yāna oder Mārga, ein Heilsweg, sein soll: ein Weg zum Nirvāṇa und ein Heilmittel gegen die Sinnenlust. Bei einem 'Heilmittel' kommt es aber auf theoretische Widersprüche nicht an. So widersprechend auch die Theorien sein mögen, in der Praxis können sie alle zu dem gewünschten Ziele führen. In jedem Buddhisten steckt etwas vom Mystiker, Rationalisten und Gläubigen. Der Mystiker gelangt durch Meditation, der Rationalist durch Dialektik und der Einfältige durch schlichten Glauben an das Wort des Buddha zum Ziele.

Die vorzügliche Kennerin der buddhistischen Psychologie, Mrs. C. A. F. RHYS DAVIES, erörterte in einem Vortrag über "Knowledge and Intuition in Buddhism" die Skandha-Theorie und die Begriffe *pañña* und *viññāna*. G. A. GRIERSON führte in einem Vortrag über "The Monotheistic Religion of Ancient India, and its Descendant the Modern Hindu Doctrine of Faith" aus, daß der Pantheismus im heutigen Indien nur der Glaube einer kleinen Anzahl von Gelehrten sei, während die große Mehrzahl der Hindus Śivaiten oder Viṣṇuiten seien, von denen die letzteren bei weitem überwiegen. Es gebe mindestens 150 Millionen Viṣṇuiten und der Viṣṇuismus sei im wesentlichen monotheistisch. Während GRIERSON bekanntlich die Ansicht vertritt, daß die indische Bhakti-Lehre unter christlichem Einfluß entstanden sei, suchte L. D. BARNETT ("Some Notes on the History of the Religion of Love in India") zu beweisen, daß sich diese Lehre schon auf die Upaniṣads zurückführen lasse, ohne daß christlicher Einfluß angenommen zu werden brauche. Leider sind die drei letztgenannten Vorträge nur in Auszügen wiedergegeben. Hoffentlich begegnen wir ihnen bald anderswo in ausführlicherer Form.

Eine wertvolle und gründliche Untersuchung ist die von A. B. KEITH über die vedische Mahāvratā-Feier ("The Vedic Mahāvratā"). HILLEBRANDT hat bekanntlich die Hypothese aufgestellt, daß diese Feier, die in unseren Ritualtexten als eine Wintersonnwendfeier dargestellt wird, ursprünglich eine Sommersonnwendfeier gewesen sei. Schon OLDENBERG (Religion des Veda, S. 444 Anm.) hat diese Hypothese abgelehnt und KEITH führt gute Gründe dafür an, daß das Mahāvratā von Anfang an ein Winterfest gewesen und geblieben ist. Das Wichtigste aber ist, wie mir scheint, doch der von HILLEBRANDT gelieferte Nachweis, daß in den Mahāvratā-Zeremonien Sonnwendgebräuche enthalten sind, die bis in die indogermanische Vorzeit zurückreichen. Und diese Gebräuche finden sich zum Teile ebenso bei Sommer wie bei Wintersonnwendfeiern. Jedenfalls ist aber KARNS Abhandlung ein wertvoller Beitrag zum Verständnis dieses wichtigen alten Mahāvratā-Rituals.

Nicht nur für das Verständnis der Jaina-Religion, sondern auch für die Geschichte der indischen Philosophie von Wichtigkeit ist ein Vortrag von H. JACOMI über "The Metaphysics and Ethics of the Jainas". Entgegen der landläufigen Ansicht, daß der Jinismus kein philosophisches System darstelle, zeigt Jacomi, daß es auch eine selbständige jinistische Metaphysik gibt. Mahāvira lebte im östlichen Indien, wo auch Yajñavalkya und Buddha ihre Lehren verkündet hatten. Er mußte daher sowohl zur brahmanischen Philosophie, als auch zur Lehre des Buddha Stellung nehmen. Er tat dies durch eine Weltanschauung — den *syādvāda*, nach dem es ein ewig Seiendes gibt, das aber alle möglichen Formen und Eigenschaften annehmen kann —, die Jacomi als die des gesunden Menschenverstandes bezeichnen zu können glaubt. Die atomistische Theorie, die für die Vaiśeṣika-Philosophie charakteristisch ist, war in ihren Grundzügen schon bei den Jainas vorhanden, und später hatten die Jainas immer eine Vorliebe für das Vaiśeṣika-System.

Über die religiöse Kunst der Inder überhaupt sprach ANANDA K. COOMARASWAMY ("The Relations of Art and Religion in India"), über buddhistische Kunst A. A. MACDONELL ("Buddhist Religious Art") und über griechische Einflüsse auf die Gandhāra-Kunst P. GARDNER ("Greek Influences on the Religious Art of North India").

Mitteilungen aus dem wenig bekannten Kalki-Purāṇa über Viṣṇu Kalki-Avatāra macht H. C. NORMAN. Er leugnet den von A. WARRER angenommenen christlichen Einfluß auf die Inkarnationslehre überhaupt und die Kalki-Inkarnation des Viṣṇu insbesondere.

Über den Zoroastrianismus in seinen Beziehungen zu anderen Religionen handelt JAMES HOPE MOULTON ("Syncretism in Religion as Illustrated in the History of Parsism"), über die Ethik Zoroasters der Parse NARAYANJI MANECKJI COOPER ("The Zoroastrian Code of Gentleness").

Nur ganz kurz muß ich mich in bezug auf die übrigen Sektionen fassen und mich damit begnügen, gerade nur auf einige der Vorträge hinzuweisen. Mit den Methoden und Theorien der Religions-

wissenschaft im allgemeinen mehr als mit den Religionen der Griechen und Römer beschäftigt sich die Rede, mit welcher der Vorsitzende der VI. Sektion (*Religions of the Greeks and Romans*), SALOMON REINACH, die Arbeiten dieser Sektion eröffnete. Ein allgemeines religionswissenschaftliches Thema behandelt auch J. TOUTAIN in seinem Vortrag *L'histoire des religions et totémisme*. Über die Zeugnisse für den antiken Vogelkult handelt JANE ELLEN HARRISON (*"Bird and Pillar Worship in Connexion with Ouranian Divinities"*) und über den Gebrauch des Wortes *religio* in der lateinischen Sprache — gewiß ein zeitgemäßes Thema auf einem religionswissenschaftlichen Kongreß — sprach W. WARDE FOWLER (*"The Latin History of the Word, Religio"*). Eine gründliche philologische Untersuchung über keltische Götter und Götternamen enthält die Rede, mit welcher der vorzügliche Oxfordter Keltist Sir JOHN RHŪS als Präsident der VII. Sektion (*Religions of the Germans, Celts, and Slavs*) deren Verhandlungen eröffnete. Hervorgehoben seien aus dieser Sektion die Vorträge von CANON MAC CULLOCH über *"The Druids in the Light of Recent Theories"* und von E. ANITCHKOFF über *"Old Russian Pagan Cults"*. Die Verhandlungen der VIII. Sektion (*The Christian Religion*) wurden durch den Präsidenten W. SANDAY mit einem Bericht über die alt- und neutestamentlichen Studien der letzten Jahre eröffnet.

Ein glücklicher Gedanke war es, dem religionswissenschaftlichen Kongreß in Oxford eine eigene Sektion für die Methodik der religionsgeschichtlichen Forschung anzugliedern. Diese IX. Sektion eröffnete COUNT GORLET D'ALVIELLA mit einer Präsidentenrede über *"Les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions"*. Er schlägt vor, die termini *Hierographie* und *Hierologie* für beschreibende und forschende Religionswissenschaft (ähnlich wie *Ethnographie* und *Ethnologie* unterschieden werden) einzuführen. Als Hilfswissenschaften für diese beiden bespricht er Ethnographie, Volkskunde, Prähistorie, Philologie, Psychologie und Soziologie. Leider entsprechen die in dieser Sektion gehaltenen Vorträge kaum den Erwartungen, die man an sie stellen konnte. Ein Vortrag von NATHAN SÖDERBLOM

"The Place of the Christian Trinity and the Buddhist Triratna amongst Holy Triads" ist geradezu ein abschreckendes Beispiel dafür, wie man in der 'vergleichenden' Religionswissenschaft nicht vergleichen soll. Es wird da versucht, eine Analogie nachzuweisen, die gar nicht besteht. Nichts als die Dreizahl haben die christliche Dreieinigkeit und die buddhistischen 'drei Edelsteine' miteinander gemeinsam — und das ist denn doch ein bißchen zu wenig, um daraus ein psychologisches 'Gesetz' abzuleiten. Hingegen behandelt L. T. HOUGHTON ("Comparative Religion and Sociology") ein äußerst fruchtbares und höchwichtiges Thema, die mannigfachen Beziehungen zwischen der Religion und den sozialen Verhältnissen, insbesondere zwischen Religion und Moral.

Im ganzen aber müssen wir sagen, daß der Oxfordter Kongreß ein schöner Erfolg war und einen Fortschritt in den religionswissenschaftlichen Forschungen bedeutet und daß die in den "Transactions" gedruckten Vorträge eine tatsächliche Bereicherung unserer Wissenschaft darstellen. Oxford ist ja geradezu berufen, einen Mittelpunkt für die Religionswissenschaft zu bilden. Hier hatte, wie der Vertreter des Vice-Chancellors der Universität in seiner Begrüßungsrede hervorhob, bereits JOWETT auf die Bedeutung der allgemeinen Religionswissenschaft für das Studium der christlichen Religion hingewiesen, während MAX MÜLLER nachher den religionsgeschichtlichen Forschungen mächtige Impulse und durch die Herausgabe der "*Sacred Books of the East*" eine feste und sichere Grundlage gab. Hier hatte auch E. B. TYLOR mit seinem bahnbrechenden Werk "*Primitive Culture*" die Grundlage für das wissenschaftliche Studium der Religionen der Naturvölker geschaffen. Diesen Traditionen getreu wurde im Jahre des Kongresses in Oxford ein Lehrstuhl für Religionswissenschaft gegründet und L. R. FARNELL, der Verfasser des großen Werkes "*The Cults of the Greek States*" zum ersten Dozenten dieses Faches ernannt. So ist es denn auch nur natürlich, daß das Oxfordter Lokalkomitee alles daran setzte, dem Kongreß einen wissenschaftlichen Erfolg zu sichern. Dank gebührt aber nicht nur dem Organisationskomitee, sondern auch der Oxfordter Clarendon Press, die

durch die prompte Veröffentlichung der Verhandlungen sich neuerdings um die Religionswissenschaft verdient gemacht hat.

M. WINTERNITZ.

Kāthakam. Die Saṃhitā der Kātha-Çākhā herausgegeben von LEOPOLD VON SCHROEDER. Gedruckt auf Kosten der deutschen Morgenländischen Gesellschaft. II.—III. Buch. Leipzig, in Kommission bei F. A. BROCKHAUS, 1909 und 1910.

Seitdem ALBRECHT WEBER die ersten Mitteilungen über das Kāthaka gemacht hat,¹ war eine kritische Ausgabe dieses alten Yajurvedatextes ein beständiges Desideratum der vedischen Philologie. Und nachdem im Jahre 1886 L. VON SCHROEDER seine Ausgabe der Maitrāyaṇi-Saṃhitā beendet hatte, blieb das Kāthaka die einzige der uns erhaltenen vedischen Saṃhitās, die noch ihres Herausgebers harnte. Endlich ist nun auch dieses Desideratum erfüllt. Derselbe Forscher, dem wir die schöne Ausgabe der Maitrāyaṇi-Saṃhitā verdanken, hat sich auch der mühevollen Arbeit der Herausgabe des Kāthaka unterzogen. Nachdem im Jahre 1900 das erste Buch erschienen ist, liegen uns nun auch die beiden Bücher II und III vor und wir können den Herausgeber zur Vollendung eines großen und schwierigen Werkes beglückwünschen. Mühevoll und schwierig war die Arbeit wegen der Dürftigkeit des handschriftlichen Materials. Die Hoffnung, neben der Berliner Handschrift Chambers 40, auf der WEBERS Mitteilungen beruhten, noch andere Handschriften zu erhalten, hat sich leider nur in beschränktem Maße erfüllt. Die Berliner Handschrift ist die einzige vollständige geblieben. Daß aber doch noch anderes handschriftliches Material herbeigeschafft wurde, welches die Herstellung eines zuverlässigen Textes überhaupt

¹ Zuerst im Verzeichnis der Sanskrit-Handschriften der kön. Bibliothek in Berlin I, S. 37 f., dann in den Ak. Vorlesungen über indische Literaturgeschichte, Berlin 1852 (2. Aufl. 1876, S. 97 ff.), besonders aber in dem Aufsatz 'Einiges über das Kāthakam', Indische Studien III, 451—479.

ermöglichte, ist dem unermüdlichen Eifer des um so viele Gebiete der Indologie verdienten Forschers M. A. STERN zu verdanken. Was an handschriftlichen Schätzen der Kāthaschule in Kaschmir aufzutreiben war, hat STERN den europäischen Bibliotheken zugeführt und dem opfermutigen Herausgeber des Kāthaka zugänglich gemacht. Opfermut erforderte allerdings die Handhabung dieses Materials. Denn nur für das erste Buch fand sich noch eine umfangreichere Handschrift des Kāthaka selbst. Zum größten Teil — insbesondere für die vorliegenden Bücher II und III — bestand das außer dem Berliner Kodex noch zur Verfügung stehende Material aus sogenannten *Ṛcakas*, d. h. Sammlungen von Mantras und kleineren Brāhmapaxten für den praktischen Gebrauch des Purohita, in denen Stücke aus dem Kāthaka, dem Rgveda, dem Atharvaveda und einem unbekannten Texte, in dem v. SCHROEDER mit guten Gründen ein uns nicht erhaltenes Brāhmapa der Kāthaschule vermutet, durcheinander gewürfelt sind.¹⁾ Aus dieser Masse von Texten mußten erst die für den Text des Kāthaka in Betracht kommenden Stellen herausgesucht werden. Das würde eine mühsame Arbeit gewesen sein, auch wenn diese *Ṛckas* in gutem Zustand und in bequemen Nāgarī-Papierhandschriften erhalten gewesen wären. Das war aber nicht der Fall, sondern es waren zum größten Teil Bhūja-Manuskripte in jenem fragmentarischen Zustande, in dem wir diese (allerdings stets wertvollen) Handschriften nur allzu häufig finden: die Blätter an den Rändern abgebrochen, oft zerfetzt und in kleine Stücke zerfallen und manchmal ganze Blätter zu Päckchen zusammengeklebt, die erst

¹⁾ Über diese in vieler Beziehung interessanten *Ṛcka*-Handschriften hat L. v. SCHROEDER an verschiedenen Orten berichtet. Siehe ZDMG 49, 1895, S. 145—171 und 51, 1897, S. 665 ff.; Sitzungsberichte der k. Akademie der Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 1896, Bd. 130, Nr. XI; Anzeiger der k. Akademie der Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 1896, S. 69—74; besonders aber die große Abhandlung über „die Tüßinger Kātha-Handschriften und ihre Beziehung zum Taittirīya-Āraṇyaka“, Sitzungsberichte der k. Akademie der Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 1898, Bd. 137 Nr. IV. Nicht nur die von L. v. SCHROEDER nachgewiesenen Stücke eines Kātha-Brāhmapa, sondern auch die in diesen *Ṛckas* enthaltenen Ghyatexte verdienen einmal gründlich durchforscht zu werden.

mühsam gelöst und durch Überkleben und Zusammenkleben in einen lesbaren Zustand versetzt werden müssen. Wer je mit Bhārja-Manuskripten gearbeitet hat, weiß, was für Zeit, Mühe, Geduld und Arbeit die Benützung solcher Handschriften erfordert. Mit diesem handschriftlichen Material, zu dem nur noch die wenigen erhaltenen Fragmente der Kapiṣṭhala-Saṃhitā kamen, hat L. VON SCHROEDER in einer über fast zwei Jahrzehnte sich erstreckenden mühevollen Arbeit einen zuverlässigen und lesbaren Text hergestellt, den wir nun vollständig in unseren Händen haben. Leider machte sich bei der Bearbeitung des zweiten und dritten Buches der Mangel einer zweiten vollständigen Handschrift neben dem immerhin sehr fehlerhaften Berliner Kodex recht fühlbar. Denn auch die Reaka-Manuskripte boten nur einzelne Kapitel. Als wertvolles kritisches Hilfsmittel diente aber hier oft die schon erwähnte Kapiṣṭhala-Saṃhitā, mit deren Hilfe gelegentlich sogar Lücken der Berliner Handschrift ausgefüllt werden konnten. Diese mangelhafte handschriftliche Überlieferung machte im zweiten und dritten Buch sehr viele Konjekturen nötig. Daß diese Konjekturen vertrauenswürdige Korrekturen sind, dafür bürgt die große Vertrautheit des Herausgebers mit den übrigen Saṃhitās des Yajurveda, vor allem mit der dem Kāthaka so nahe verwandten Maitrāyaṇī-Saṃhitā. Überdies erfreute sich VON SCHROEDER bei vielen dieser Konjekturen der Beihilfe des mit der gesamten Ritualliteratur so innig vertrauten CALAND.

So bedauerlich also auch der Mangel einer zweiten vollständigen Handschrift des Kāthaka sein mag, so können wir doch den uns hier gebotenen Text mit vollem Vertrauen in die Hände nehmen. Es ist ein durchaus lesbarer und so zuverlässiger Text, als er mit den vorhandenen Mitteln überhaupt zu gewinnen war. Wo immer der Text korrigiert wurde, ist die Lesart der Handschrift in den Anmerkungen gegeben, daher eine Kontrolle immer möglich. Nur zu billigen ist es, daß der Herausgeber nicht darauf verzichtet hat, die Akzentuation dort, wo sie handschriftlich überliefert war, zu geben, trotzdem dadurch der Text — da der Berliner Kodex leider nicht akzentuiert ist — bald ohne, bald mit Akzenten erscheint. Über

die interessante Art und Weise der Akzentuierung des Kāthaka hat L. v. SCHROEDER schon an verschiedenen Orten gehandelt.¹

Über die Bedeutung und die Wichtigkeit des Textes selbst ist es kaum nötig, noch viele Worte zu verlieren. Schon WEBER a. a. O. hat gezeigt, wie viele Parallelen zu den bekannten Brāhmaṇa-legenden das Kāthaka bietet und daß es vor allem auch wichtige historische Beziehungen enthält. In seiner Schrift „Das Kāthakam und die Maitrāyaṇi-Saṃhitā“² hat L. v. SCHROEDER nachgewiesen, daß das Werk zu den ältesten Bestandteilen des Yajurveda gehört und nur der Maitrāyaṇi-Saṃhitā an Alter nachsteht. Das Werk ist daher für die Geschichte der vedischen Literatur außerordentlich wichtig. Wir wissen aber heute, daß die Brāhmaṇa- und Yajurveda-Literatur auch in ihren der Opfertechnik gewidmeten Bestandteilen wichtige Beiträge zur altindischen Religionsgeschichte enthalten, daß neben vielem, was nur priesterliche Erfindung und Spintisiererei sein mag, doch auch viele Reste uralter volkstümlicher Kultgebräuche sich in diesen Texten erhalten haben. In dieser Beziehung und in kulturgeschichtlicher Beziehung überhaupt sind die Yajurvedatexte noch lange nicht ausgeschöpft und ein so altes Werk, wie es das Kāthaka ist, muß uns da besonders wertvoll sein. Wie unschätzbar aber das Kāthaka auch in sprachlicher und lexikographischer Hinsicht ist, wie sehr die sprachlichen und lexikographischen Eigentümlichkeiten dieses Textes zum Verständnis und zur Würdigung des Pāṇini und seiner Arbeitsweise beitragen, indem sie zeigen, mit welcher Sorgfalt der alte indische Grammatiker das ihm vorliegende Sprachmaterial, zu dem sicher auch das Kāthaka gehörte, grammatisch analysiert hat — das hat schon vor Jahren niemand besser als L. v. SCHROEDER selbst³ dargetan. In dieser Beziehung wird uns der vollständige Wortindex, der in einem besonderen Hefte erscheinen

¹ Siehe ZDMG 45, 1891, S. 432—438 und die oben S. 310, Anmerkung 1 erwähnten Berichte über die Brāhmaṇas, auch Kāthakam, Buch 1, Einleitung p. 1 f.

² Monatsberichte der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1879, pp. 675—704.

³ ZDMG 49, 1895, S. 161—171.

soll, gewiß noch viel neues lehren. Das Kāthaka erweist sich somit nicht nur für die Vedaforschung, sondern für die gesamte Indologie als von außerordentlicher Wichtigkeit und der Herausgeber kann des aufrichtigen Dankes aller Indologen gewiß sein.

M. WINTERNITZ.

The Parīṣiṣṭas of the Atharvaveda. Edited by GEORGE MELVILLE BOLLING and JULIUS VON NEGELEIN. Vol. I Text and Critical Apparatus. Part II Parīṣiṣṭas xxxvii—lxxii. Part III Indices. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1910. SS. 235—652.

Mit erfreulicher Raschheit sind dem ersten Teile der in dieser Zeitschrift (Bd. xxiii, S. 401 ff.) schon mit Freuden begrüßten kritischen Ausgabe der *Atharvaveda-Parīṣiṣṭas* der zweite Teil, der den Schluß des Textes, und der dritte Teil, der die Indices enthält, gefolgt. Der zweite Teil enthält die Parīṣiṣṭas xxxvii—lxxii von sehr buntem Inhalt. Über Prāyaścittas handeln die beiden ersten Stücke (xxxvii, xxxviii). Dann folgen Texte, die das Ritual für verschiedene religiöse Zeremonien enthalten. Das xxxix. Parīṣiṣṭa beschreibt die Zeremonien für die Weihe von Teichen, Zisternen u. dgl., wobei unter anderem Fische und andere Wassertiere aus Gold, Silber und anderen Metallen ins Wasser geworfen werden. Die Zeremonien bei der Übernahme eines Gelübdes zu Ehren des Rudra Paśupati enthält Par. xl, während das xli. Par. den Sandhyā-Zeremonien gewidmet ist. Die drei folgenden Nummern — das xlii. Par. (*śrāddhavidhiḥ*) ist bereits von CALAND herausgegeben und übersetzt worden — stehen zum Ahnenkult in Beziehung. Das xlii. Par. handelt über das Agnihotra-ritual in Übereinstimmung mit dem Vaitānasūtra und Par. xlii über verschiedene mit der Vedarezitation zusammenhängende Vratas und Zeremonien. Eine Ergänzung zum Atharvaveda-Prātiśākhya enthält das xliii., eine Rezension der Nighaṇṭavas das xliiii. und einen Caranavyūha das xliii. Parīṣiṣṭa. Die weitaus größere zweite Hälfte dieses Teiles aber, die Par. l—lxxv und lxxvii—lxxii, enthalten zum

Teile Astrologisches, insbesondere aber handeln sie über Omina und Portenta und die Mittel zur Abwehr (*śānti*, *mahāśānti*) der durch sie hervorgerufenen Gefahren. Einige dieser *Parīśiṣṭas* sind förmliche Kompendien, welche ein reiches religionsgeschichtliches Material für den mit außerordentlichen Naturerscheinungen verbundenen Volksglauben enthalten. Wir erfahren da, was der Inder zu befürchten und wie er sich zu verhalten hat bei außergewöhnlichen Himmelserscheinungen, bei Finsternissen, beim Anblick von Kometen und Meteoren, bei Erdbeben, bei ungewöhnlichen Blitzen und Regenbogen u. dgl., ferner wenn Sonne oder Mond einen Hof haben, wenn der Wirbelwind aus dieser oder jener Himmelsrichtung weht, wenn ein Geier oder eine Eule auf das Haus fliegt oder eine Taube sich darauf niederläßt, wenn die Milch auf unheilvolle Weise sich verändert, wenn bei Menschen oder Vieh Mißgeburten zur Welt kommen, wenn einer diese oder jene böse Träume hat, wenn ohne Feuer Rauch entsteht, wenn rohes Fleisch leuchtet, wenn Bäume außer der Jahreszeit Früchte oder Blüten treiben, wenn von Stuten, Elefanten oder Kühen Zwillinge geboren werden, wenn es Blut, Kohlen oder Staub regnet, wenn es bei wolkenlosem Himmel blitzt oder donnert usw., u. s. f. Das *lxv*. Par. ist auch eine Art Beitrag zur volkstümlichen Wetterkunde und Par. *lxvi* beschreibt eine unter den Rindern, im Kuhstall oder in der Kuhhürde zu vollziehende Zeremonie, durch die man Rinderreichtum und überhaupt Glück erlangt.

Es ist kaum nötig zu sagen, daß dieselbe Gewissenhaftigkeit, welche die beiden Herausgeber in der Herstellung der schwierigen Texte des ersten Teiles bekundet haben, auch in dem zweiten Teile zu rühmen ist. Sehr dankenswert sind auch die im Schlußteile des Bandes enthaltenen Indices, vor allem die Konkordanz der Mantras und der ausführliche Wortindex. Die beiden unermüdlichen Forscher wollen sich aber mit der Herausgabe der Texte und des kritischen Materials nicht genügen lassen, sondern auf der von ihnen selbst geschaffenen Grundlage weiter arbeiten. Sie wollen in einem zweiten Bande die Texte nach der grammatischen und lexikographischen Seite hin durchforschen und noch manche bisher unbekannte Texte,

welche auf die in den Pariśiṣṭas behandelten Gegenstände Licht zu werfen geeignet sind, veröffentlichen. Ein dritter und letzter Band soll dann die Übersetzungen der Texte mit exegetischem Kommentar enthalten. Mit dem Dank, den wir den gelehrten Herausgebern für den nunmehr vollendeten ersten Band aussprechen, verbinden wir daher auch diesmal unsere besten Wünsche für den weiteren Fortgang ihrer mühevollen Arbeit. Mögen die beiden versprochenen Bände recht bald nachfolgen!

M. WINTERITZ.

HERTEL J., *Tantrākhyāyika*. Die älteste Fassung des Pāñcatantra. Nach den Handschriften beider Rezensionen zum ersten Male herausgegeben. Mit einer Tafel in Lichtdruck. Berlin, WEDMANNSCHE Buchhandlung, 1910. (Abhdl. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. N. F. B. XII, Nr. 2.) 4°, xxvii und 186 S. M 24.—

Die für die Konstituierung dieses ältesten Textes des Pāñcatantra wichtigste Handschrift, die von BÜHLER in seinem *Kaśmīr-Report*, S. x unter Nr. 145 erwähnte des Decean-College (viii, 145), ist von HERTEL bereits im Jahre 1904 im xxii. Bande der Abhdl. d. philol.-hist. Klasse d. k. sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften in extenso veröffentlicht worden. Da sie jedoch verschiedene Lücken aufweist und HERTEL später durch die Bemühungen A. SRINĀS noch fünf andere Śāradā-Manuskripte erhielt, mit deren Hilfe sich ein vollständigerer und besserer Text herstellen ließ, so war eine erneute Ausgabe geboten, durch die allerdings die frühere antiquiert wird. Nur im 4. Buche bleibt auch jetzt noch eine Lücke. Durch die genaue Untersuchung des neuen Materials ließen sich übrigens zwei Rezensionen des Tantrākhyāyika feststellen, von denen aber die in dem früher publizierten Manuskripte enthaltene die weitaus bessere ist. Der beiden zugrunde liegende Archetypus repräsentiert jedoch noch nicht das ursprüngliche Tantrākhyāyika, da auch alle übrigen in Indien vorhandenen Texte auf einen in Śāradā geschriebenen

Kodex zurückgehen, dessen Wortlaut festzustellen selbst der minutiösesten Untersuchung kaum gelingen dürfte, so daß wir, da weiteres Material schwerlich zum Vorschein kommen dürfte, in der vorliegenden Publikation die älteste erreichbare Form des Pañcatantra vor uns haben. Dieser Wichtigkeit des Textes entspricht die Sorgfalt des Herausgebers, der sich die Mühe nicht verdrießen ließ, mit der Lupe die geringsten Abweichungen in der Form und dem Aussehen der Buchstaben zu untersuchen, um das Ursprüngliche festzustellen. Zieht man ferner in Rechnung, daß dies von einem Manne geschah, der seit 10 Jahren gegen 100 Handschriften des Fabelbuches auf das genaueste studiert, so wird der von ihm konstituierte Text wohl als definitiv gelten dürfen.

J. KIRSTE.

E. DENIPON ROSS, *A Polyglot List of Birds in Turki, Manchu and Chinese*. Edited with Identifications, Notes and Indices. Calcutta 1909. (Aus: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. II. No. 3, pp. 258—340, dazu Chinese Index, S. 1—14.) Preis 6 sh.

Das fünfssprachige Mandschu-Wörterbuch *han i araha nonggime toktobuha mangu gisun i buleku bithe* (gedruckt 1771) ist eine sprachliche Fundgrube. Ross stellt fest, daß sowohl die vorhandenen Mandschu-Wörterbücher, selbst ZACHAROFF, wie die europäischen Wörterbücher des Chinesischen für das Gebiet, das er zur Bearbeitung wählte, unvollständig sind (S. 259). So begrüßt man seine mühsame Arbeit mit Freude und Dank. Freilich muß man ihm beistimmen, daß „ultimately, of course, the whole Turki vocabulary ought to be transcribed and edited“. SHAW'S Wortsammlung ist mehr ein Glossar denn ein Wörterbuch, und was sich in RADLOFF'S *Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialecte* findet, geht kaum über SHAW hinaus, ist auch mit Vorsicht aufzunehmen. Das Vocabularium, das ich selbst angelegt, ist zwar ziemlich reichhaltig, ich trage aber Bedenken, es ohne Nachprüfung

herauszugeben. Aus ihm und meinen Reiseerinnerungen gebe ich einige wenige Notizen zu Ross' Arbeit.

Nr. 15, *Ular* [or *Aular*] اولار — A species of stork nach der Erklärung im Mandschu und Chinesischen; SCULLY (auch bei SHAW, *Vocabulary* 209, wo er *aulár*, nicht *ular* schreibt) gibt dafür: 'Zwei Arten von Schneehuhn', und Ross kann den Widerspruch nicht aufklären. Es ist aber kaum ein Zweifel, daß hier eine Verschreibung vorliegt für اولار, über welches siehe zu Nr. 13, und das ich als 'uqár Reiherr' in Jarkend in das Vokabular aufnahm. Das Wort hat unter Nr. 15 seinen Platz wenigstens so gut wie unter Nr. 13 (für Mandschu 'yadana white ibis', chin. 'ku snow-goose, anser hyperboreus'). *ular* wurde in Jarkend aufgenommen für 'Truthahn' und auf der Reise oft gehört; ein aus Kašgar als Wegzehrung mitgenommener *ular* wurde in Irkeštam gekocht und am folgenden Tag verzehrt.

Nr. 131, *Qirghul* قيرغول — A generic name for pheasants'. In Jarkend notierte ich 'qyrghól قورغول Fasan'; ebendort wurde ein Goldfasan als *qyrghól* zur Mahlzeit gekauft; es zeigte sich aber nach wenigen Stunden, daß das Tier krank war, und es kreperte bald.

Nr. 285, *Qarloghač* قارلوقاخ — The common swallow'. In Jarkend wurde eingetragen: 'qalghač قالدیغاخ Schwalbe'; die Entstehung von *qalghač* aus *qarloghač* erklärt sich leicht durch den im Turki sehr verbreiteten Schwund des *r* (zu diesem Schwund siehe mein 'Ein türkischer Text aus Kašgar' *Kel. Szemle* v. 177. VI 34 n. 2. 65): *qarloghač* > *qāloghač* > *qalghač*; das *qaldighač* ist wohl künstliche Bildung, entweder sich anlehnend an das als korrekt geltende *qarloghač* (mit Metathesis und Lautwandel) oder paretymologisch.

Das ist nur ein geringer Beitrag zu den 350 Vogelnamen Ross'. Möge es dem fleißigen Verfasser, der sich ein bleibendes Verdienst um die Kenntnis Zentralasiens durch seine Bearbeitung des *Tārīchi Rasīdī* erworben hat (herausgegeben von N. ELIAS als *A History of the Moghuls of Central Asia*, 2. Aufl., London 1898), vergönnt sein, auch noch die Zusätze zu Kap. 30 des *han-i araha* . . . *bīthe* herauszubringen, in denen die Termini für die verschiedenen Federn und Flügel und die für die Flugart und die Gewohnheiten der Vögel

vezeichnet sind. Noch mehr freilich wünschen wir, von ihm selbst oder doch unter seiner Leitung den gesamten Turki-Sprachschatz des großen Mandschu-Wörterbuchs herausgegeben zu sehen.

Hermisdorf bei Berlin.

M. HARTMANN.

Dr. MOSES SCHORR, *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der 1. babylonischen Dynastie* (Umschrift, Übersetzung und Kommentar). II. Heft. (*Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. der Kais. Akad. der Wissensch. in Wien*, 160. Bd., 5. Abh.) 1909.

Seinen 85 altbabyl. Rechtsurkunden aus der Zeit der 1. babyl. Dynastie (*SBWA* clv, 2. 1907) läßt SCHORR hier weitere 41 folgen. Sie sind dem von HERMANN RANKE edierten Vol. VI Part 1. der *Babylonian Expedition Serie A* (herausgegeben von H. V. HILPRECHT) entnommen, stammen also größtenteils aus Sippar. Da ich bei Besprechung des 1. Heftes der SCHORRSchen Publikation (*AR* I s. o.) weiter ausgeholt habe (vgl. diese *Ztschr.* xxii. 1908, pag. 108 ff.), kann ich mich hier (*AR* II) kürzer fassen.

Die vorgeführten Urkunden beleuchten die altbabylonische Rechtspraxis auf den verschiedensten Gebieten und in der Behandlung der mannigfachsten Geschäfte: SCHORR zählt pag. 2f. dreizehn Kategorien auf, unter denen sich seine 41 Tontafeln subsumieren lassen. Vollkommen muß man dem Herausgeber derzeit noch darin beistimmen, daß er auch solche Urkunden in die Publikation aufgenommen hat, die „ohnhin schon Bekanntes mit unerheblichen Varianten enthalten“ (pag. 3), wie man auch dem methodischen Grunde nur beipflichten kann, den er für sein Vorgehen geltend macht: „Was als Einzelercheinung geringfügig sein mag, gewinnt im Zusammenhang als Glied in der Beweiskette oft entscheidende Wichtigkeit.“ Nur, was SCHORR (ebenda) von der „Ferne der Epoche“ sagt, in der sich die . . . Rechtsverträge abspielen“, möchte ich dahin ergänzen, daß die Beachtung, die eine sonst „noch so geringfügige Ur-

kunde² verdient, auch zu den Beziehungen im geraden Verhältnisse steht, die sich von ihr zur Zeitgeschichte im weitesten Sinne anknüpfen lassen. Da nun die Dokumente, welche uns SCHORR gibt, der Zeit kurz vor wie kurz nach der Promulgation Hammurabis entstammen, also einer für die Rechtsgeschichte ‚schicksalschweren‘ Epoche, kann man ihm für seine — wie ich gleich vorwegnehmen will — treffliche Leistung nicht genug dankbar sein.

Sehr viel hat zum sachlichen Verständnisse dieser äußerst knapp stilisierten Urkunden D. H. MÖLLER durch intuitive Deutung prägnanter Fachausdrücke, wie durch scharfsinnige Rekonstruktion der Tatbestände beigetragen, da er SCHORR'S Arbeit im Manuskripte und während des Druckes sein verständnisvolles Interesse angedeihen ließ; als Frucht dieser Teilnahme, die von niemandem dankbarer als von SCHORR begrüßt wird, erkennen wir manchen in seinem Namen erwähnten Beitrag, der im Kommentar und in den Nachträgen das von SCHORR aufgeführte Gerüst sichert und festigt.

Die Hauptschwierigkeit, die sich dem restlosen Verständnisse dieser Literaturgattung entgegenstellt, liegt eben nach wie vor in den redensartigen *termini technici*, ist also vorwiegend eine lexikalische. Gerade aus dieser Arbeit SCHORR'S kann man so recht klar sehen, wie die Deutung eines Kontraktes oder einer Prozeßurkunde mit der Interpretation oft eines einzigen Wortes steht und fällt.

Soviel im allgemeinen; in den folgenden Bemerkungen will ich den reichen Inhalt der SCHORR'Schen Publikation durch Hinweis auf das Wichtigste knapp andeuten.

Nr. 2 enthält eine Klausel über Reklamation bei Feldkauf; dadurch erscheint die Geltung von Cod. Ham., § 279 auch auf Immobilien ausgedehnt: ein Beweis mehr für die kasuistische Fassung des ganzen Gesetzbuches. Der Vertrag stammt aus vorhammurabischer Zeit.

Nr. 9. Beachte die Redensart *kisšuma ukašša*,¹ welche SCHORR erklärt: ‚ihrem eigenen² (na der Betonung) ‚Bentel folgen‘. Da es

¹ Mit ASSONAUZ der zwei (absichtlich so gewählten?) Ausdrücke.

bei der juridischen Phraseologie und Terminologie des alten Babylon stehen, möchte ich noch auf *dīnam dānu* (diese Urkunde, Z. 5, pag. 19) hinweisen, das hier in ähnlicher oder gleicher Bedeutung vorkommt, wie sonst *dīnam šūhuzu*;¹ und im Protokoll an einer jenem analogen Stelle steht, nämlich: nach der *in ius vocatio* (Z. 3) und vor der Deklaration des *in ius vocati* (Z. 6 ff.), nach der es zu einem Ausgleich² kommt.

Was endlich die Datierung anlangt, so weist SCHORN, in Übereinstimmung mit KINGS Vermutung³ überzeugend nach, daß die Urkunde aus einem der letzten (acht, p. 23) Jahre Hammurabis stammt, jedenfalls aber nach der Promulgierung des Codex anzusetzen ist. Damit entfällt jeder Anhaltspunkt für die Hypothese PAUSERS, der ja gezwungen war, das Protokoll in die Zeit vor der Proklamation des Gesetzbuches zu verlegen, da es doch ausgeschlossen ist, daß nachher in der Residenz selbst nach einem Partikularrechte Sippars geurteilt worden wäre.

Die Analyse der 11. Urkunde hat aber auch ein historisch-chronologisches Resultat ergeben: die Identifizierung des auf dem neu gefundenen Berliner Asarhaddon-Prisma genannten *Bēl-Kabi* mit dem *Be-el-ka-bi* der Urkunde RANKE Nr. 18 (vgl. auch SCHORN, pag. 22, Note b). Ein Sohn dieses assyrischen Königs oder Patēsi und Zeitgenossen Sinnuballits ist der in der Schwurformel unserer Tafel als Zeitgenosse Hammurabis genannte *Samsi-Adad*.

Zu Nr. 24, Z. 2 macht es SCHORN sehr plausibel, daß *KĀ + ŠĀ* als erstes Element eines Eigennamens *gimil(lam)* zu lesen sei. Eben- da, Z. 21 wird *ummānu kēnu* als „bares Kapital“ erklärt.

Nr. 25 beurkundet einen Häusertausch. Die Schwierigkeit, daß nur ein Kontrahent (und nur ein Tauschobjekt!) genannt ist, be-

¹ S. jetzt das Wörterverzeichnis von SCHORN, *AR* II, 70. *dīnam šūhuzu* kommt *AR* II noch vor: Nr. 39, Z. 31: *dīnam ina šūhuzi* (pag. 55. 67.) — Nr. 6, Z. 8 (pag. 9) steht: *dajau šarriū idinunūnina*.

² *WZKM.* XXII, 112 b und c. — SCHORN scheint meine Aufstellungen daselbst zu akzeptieren.

³ *Chronicles concerning early babylonians Kings*. Vol. I, 127, Ann. 1.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXIV, 84.

hebt MÜLLER einfach und schlagend mit Hinweis auf die Worte der Urkunde selbst: für jedes Haus wurden je zwei Dokumente (zusammen vier) ausgefertigt. Das eine Paar befand sich in der Hand des einen, das andere gleichlautende, in der des zweiten Kontrahenten.¹ Das Gerippe des ersten Absatzes unserer Urkunde lautet: 'Das Haus *a* ist das Haus des *B* als sein Tauschwert.' Die korrelierte Urkunde dürfte besagt haben: 'Das Haus *c* ist das Haus des *D* als sein Tauschwert.' Beide Dokumente zusammen bildeten je in der Hand des *B* wie des *D* die Bescheinigung des rechtlich vollzogenen Tausches. Merkwürdig bleibt diese Zerlegung in zwei Urkunden immerhin. AR 1, Nr. 48 (pag. 119: Sklaventausch) liegt eine einfache Urkunde vor, die beide Kontrahenten und beide Tauschobjekte (Sklaven) zugleich nennt. Mit der gebotenen Reserve möchte ich die Vermutung aussprechen, daß die getrennte Beurkundung je nach einem Haus (daß außerdem noch jeder Kontrahent je eine Kopie besaß, ist selbstverständlich) mit der Katasterführung (AR 1, pag. 81) zusammenhängt: jeder Urkunde entsprach ein Grundbuchblatt, das zum Teil wenigstens wörtlich mit ihr übereingestimmt haben dürfte. Dies würde erklären, warum unsere Urkunde nur den Namen dessen gibt, der das Haus im Tausch empfangen hat, also des jetzigen Besitzers.

Zu Nr. 28, Z. 15 (pag. 41, Note *f*) beachte die von D. H. MÜLLER erschlossene exkludierende (vielleicht besser definierende) Bedeutung des im Akkusativ oder mit *ana* wiederholten Objektes: *bit . . . ana bitim² isām* 'das Haus' (d. h. das Grundstück) 'als Haus hat er gekauft', d. h.: um es für einen Hausbau zu verwenden.

Nr. 37 interpretiert MÜLLER abweichend von SCHORR; die finale Bedeutung, welche MÜLLER dem *ana tappātīm* gibt, wird durch *ana qītīm²* (s. o.) bestätigt; entscheidend ist auch, daß Z. 15 nur mit

¹ Die Urkunde sagt: 'Über jedes Haus werden sie zwei Urkunden hinterlegen. Sie verbleiben in ihren Händen.'

² Prägnant: 'zu einem Hausbau'; vgl. *ana tappātīm* 'zu einem Kompagniegeschäft' pag. 51, Note 2; ebenso, verbal: 'zum Verborgenen' *ana kēptīm* pag. 58 zu Zeile 6 [nach MÜLLER].

MÜLLER *bāb* (= ‚Schaden, Verlust‘, wie SCHORR, pag. 52 f. richtig annimmt) *šikil 10* usf. ergänzt werden kann, wie Z. 16 *ša Ardu à Sinimgurannima* beweist, zusammengehalten mit den parallelen Zeilen 17–20.

Recht bössartig nimmt sich das Gerichtsprotokoll Nr. 39 aus. Die ebenso umsichtige als philologisch genaue Interpretation des Textes durch SCHORR hat aber MÜLLER durch Erhellung des inneren Zusammenhanges der einzelnen dort angeführten Tatsachen ergänzt und abgeschlossen. Diese wurde wohl hauptsächlich ermöglicht durch die Erklärung MÜLLERS von *nisaram šakānu* als ‚ein Gnaden- (*mora-torium*) dekret erlassen‘ (pag. 58 f.) und *mašāhu* ‚sich durch eigenmächtige Exekution am Schuldner schadlos halten‘ (pag. 60, vom Gläubiger gebraucht, wie *madādu* vom Schuldner). Es handelt sich um eine Rechtfertigungsaussage eines gewissen Iluni (Z. 43), der angeklagt war, sich am Getreidedepôt seines Schuldners Varad-Sin eigenmächtig vergriffen zu haben, und nun die Schuld auf seinen Mitgläubiger Gimillum abzuwälzen versuchte. Was dieser Darstellung vorausgeht und (pag. 57, 1) vom Rechtsgeschäfte dieser drei untereinander und implicite mit Marduk-mušālim berichtet wird, das sind sozusagen die ‚Vorakten‘. Ich stelle mir dieses komplizierte Rechtsverhältnis der vier Personen auf Grund der SCHORR-MÜLLERschen Interpretation so vor: Die eigentlichen Kontrahenten sind Marduk-mušālim als Gläubiger, Varad-Sin als Schuldner von 60 Gur Getreide; als Vermittler oder Vertreter für den Gläubiger oder Warengescheher Marduk-mušālim tritt sein Agent Gimillum auf, während Iluni dem Varad-Sin die 60 Gur besorgen soll.¹ Daher

¹ ‚Im Auftrag des Iluni‘ *ana galā Iluni* (heißt es Z. 4) ‚hat Gimillum, Agent des Marduk-mušālim, 60 Gur Getreide für Varad-Sin . . . genommen‘. D. h. Iluni hat dem Gimillum das Geschäft mit Varad-Sin gebracht; Gimillum konnte und durfte als Agent oder Prokurist des Marduk-mušālim keine Geschäfte auf eigene Rechnung machen; und so gab er sie an seinen Chef ab. Meine Interpolationsversuch von Nr. 49 gehe ich unter dem Vorbehalte, daß die in der besprochenen Schrift mitgeteilte Übersetzung derselben richtig ist, woran mir allerdings, besonders nach einem brieflichen Gedankenaustausch mit D. H. MÜLLER, Zweifel aufgestiegen sind.

ist es begreiflich (gegen SCHORR pag. 58 zu Z. 1—6 am Ende) daß Varad-Sin selbst eine Empfangsbestätigung über 60 Gur bei Marduk-mušālim hinterlegt (Z. 40)¹. Daher ist es aber auch begreiflich, daß Gimillum und Iluni zu Varad-Sin sagen (Z. 13) 'für das Getreide, welches wir dir gegeben haben, bist du verantwortlich'. Wie man nämlich aus den weiteren Protokollausführungen erzieht, haften die Vermittler Gimillum und Iluni mit je 30 Gur dem Marduk-mušālim. Da Iluni inzwischen durch Zahlung von 30 Gur (Z. 37) an Marduk-mušālim seiner Haftung nachgekommen ist, erlischt sein (Ilunis) Anspruch an Varad-Sin (s. o. zu Z. 13). Diese 30 Gur, die Iluni an Marduk-mušālim abgeführt hat, (nicht aber sechzig, wie SCHORR pag. 60 meint!) sind es, die sich Iluni eigenmächtig aus Varad-Sins Speicher geholt hat, und die den Anlaß zum Prozesse gegeben haben. Nach Schluß des Prozesses, bezw. Perfektionierung des Vergleiches schuldet also Varad-Sin dem Marduk-mušālim nur mehr 30 Gur, für die Gimillum allein haftet. — Dieses Dokument beleuchtet eine Seite des Verhältnisses, das zwischen Großhändlern und Agenten bestand.

Im einzelnen möchte ich aus dieser interessanten Urkunde hervorheben: *zuḥārum* 𒍪𒍪𒍪 'Agent (SCHORR), Prokurist' (MÖLLER), *rīšam kálu* 'Bürgschaft leisten, verantwortlich sein' (SCHORR); endlich die sehr ansprechende Lesung und Deutung, die SCHORR für das zweite Jahr Hammurabis vorschlägt, als das Jahr, in welchem der König einen Gnadenakt (etwa Steuernachlaß) promulgiert hat. Steuernachlässe werden inschriftlich verewigt: vgl. MAX VAN BERCHEM, *Inscr. aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien etc.*,¹ pag. 9. 27, 30.

Eine Fülle richtiger Beobachtungen und feiner Vorschläge zur Terminologie und sachlichen Erklärung der Urkunden bergen auch die Nachträge und Berichtigungen. — Zu Nr. 10, 10 ist aber die Gleichung 𒍪𒍪𒍪 *zinitum* doch nicht 'lautgesetzlich'. Was man für gewöhnlich unter einem Lautgesetze versteht, würde die Entsprechung 𒍪, 𒍪, 𒍪, 𒍪 oder 𒍪, 𒍪, 𒍪, 𒍪 fordern. Auch könnte bei

¹ *Beiträge zur Assyriol. u. semit. Sprachw.* VII, 1. 1909.

Sonorendissimilation durch Zischlaute¹ höchstens $l > n$ vorliegen, nicht umgekehrt, wie SCHORR annimmt. (Vgl. לִישׁ , לִישָׁ , לִישָׁ $> nēsu$.) Arabisches دالية etc. gehört übrigens zur Radix دلو (vgl. دَلَّى , دَلَّى) und ihr entspricht lautgesetzlich assyr. $dalû$, $dultu$, $dilātu$; s. DELITZSCH, *HWB* 218 a.

Mit ganz besonderem Danke sei des Wörterverzeichnisses gedacht, pag. 69—88. Es erstreckt sich auf alle 119 von RANKE edierten Urkunden und enthält auch die ideographisch geschriebenen Wörter; ferner des Urkundenregisters, das gleichfalls alle Nummern der RANKE'schen Edition umfaßt. Da 19 davon durch RANKE selbst, 46 von SCHORR bearbeitet vorliegen,² ist mehr als die Hälfte der 119 Urkunden nunmehr der rechtshistorischen Forschung zugänglich. — SCHORR selbst gebührt aber unser aller Dank für diesen seinen neuen gediegensten Beitrag zur Erforschung des altbabylonischen Rechtslebens.

Graz.

N. RHODOKANAKIS.

M. J. É. GAUTIER: *Archives d'une famille de Dilbat au temps de la première dynastie de Babylone* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire sous la direction de M. É. CHASSINAT. Tome xxvi. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. 1908).

Während die bisherigen Urkundensammlungen des British Museum, des Berliner Vorderasiatischen Museums und der Pennsylvania-Universität von Tempelarchiven in Sippar, Nippur und Tell-Sifr stammen, erhalten wir in der vorliegenden Publikation zum erstenmal eine Sammlung von Urkunden eines einzelnen privaten Familienarchivs aus altbabylonischer Zeit. Es ist allerdings ein bescheidenes Archiv — zusammen 67 Urkunden — einer Kaufmanns-

¹ BROCKELMANN, *Grundr.*, pag. 251, 3. n. 2.

² 41 in der vorliegenden Publikation, fünf im *Anzeiger der Akad. d. Wiss. in Krakau* (phil.-hist. Kl.), Juni—Juli 1907, S. 87—103.

familie aus Dilbat, einer kleinen Stadt südlich von Babylon, und darf nicht etwa mit dem Archiv der großen Handelsfirma Murašû-Söhne in Nippur aus persischer Zeit verglichen werden.

Das Archivmaterial erstreckt sich auf einen Zeitraum von drei Generationen; der Gründer der Familie Idin-Lagamal beginnt seine Geschäftstätigkeit noch unter der Regierung des Sumu-abu, entwickelt sie aber hauptsächlich unter Sumula-ilum. Sein Sohn und Erbe Nāhilum vermehrt das Familienvermögen durch allerlei glückliche Unternehmungen unter Zabium und Sin-umballit. Doch bald wendet sich das Glück von seinem Sohn Huzalum, der unter Hammurabi lebt und wirkt, und mit dem das Archiv abbricht.

Der Herausgeber bietet in seiner schönen Publikation 67 Urkunden in Kopie (Autographie) Umschrift, Übersetzung und Kommentar, und zwar so, daß an jeden Text sich die Umschrift, Übersetzung und die Anmerkungen unmittelbar anschließen, was die Benützung sehr erleichtert.

In einer ausführlichen Einleitung erörtert der Verfasser allerlei Fragen, die sich aus dem Material ergeben. Die Lage von Dilbat zu bestimmen, ermöglicht die Erwähnung des an diesem Orte vorbeißießenden Kanals Arahtum in einem der Kontrakte (Nr. 3). Da wir sonst positiv wissen, daß er östlich vom Euphrat in der Nähe von Babylon floß, so muß Dilbat zwischen diesem Kanal und dem Euphrat, südlich von Babylon gelegen sein.

Dieses Ergebnis des Verfassers stimmt auch mit den sonstigen Daten, die wir über die Lage von Dilbat haben, überein.¹

Der Hauptgott der Stadt war Uraš (IB), auf dessen Namen neben dem des regierenden Königs der Schwur geleistet wird. Seine ‚Gemahlin‘ Lagamal spielt keine besondere Rolle.

Die meisten Urkunden beziehen sich auf Geschäftstransaktionen, Haus- und Feldkauf, Miete, Pacht, doch kommen auch familienrechtliche Handlungen wie Erbteilung, Adoption vor und auch Prozesse.²

¹ Vgl. A. UNGER, *Urkunden aus Dilbat* (Vorwort).

² Den einzelnen Urkunden hätte der Verfasser inhaltliche Überschriften geben sollen oder am Ende ein inhaltliches Register bieten.

In Typus und Spracheigentümlichkeiten schließen sich die Urkunden ganz an die von Sippar an, und nur geringe Abweichungen lassen sich aufweisen.¹

Es folgt dann eine inhaltliche, systematische Übersicht über die Urkunden. Leider ist die Beleuchtung der rechtlichen Momente wegen des Mißverständnisses mancher Kontrakte im einzelnen oft eine unrichtige, wie weiter zu ersehen ist. Nach einer kurzen Erörterung der in den Urkunden vorkommenden Eigennamen schließt die Einleitung mit einer Zusammenstellung der Jahresdaten, die zum Teil erlauben, frühere Lücken auszufüllen, zum Teil aber andere Bezeichnungen aufweisen als die früheren Datenlisten. Der Bearbeitung der Texte folgt eine Liste der Eigennamen.

Und nun zu den einzelnen Urkunden, die viel Interessantes bieten.

Nr. 1.² Beachtenswert in diesem Kaufvertrag, wie in einigen anderen dieser Sammlung (Nr. 3, 4, 9, 11, 15) ist, daß im Gegensatz zu den Urkunden derselben Kategorie in Sippar,³ Nippur und Tell-Sifr das Schema zuerst die Zahlung des vollen Kaufpreises und dann erst die Kaufhandlung selbst erwähnt.⁴ Bemerkenswert ist ferner, daß schon in diesem Vortrag, der aus der Zeit des Sumu-abum stammt, der Kaufpreis ausdrücklich genannt ist, während sonst in den Urkunden anderer babylonischer Städte die ausdrückliche Preisnennung erst in den Urkunden aus der Zeit Zábums anzutreffen ist, bis dahin aber die Formel ganz allgemein „den vollen Preis hat er bezahlt“ lautet.

Nr. 2. Das Verständnis des Inhaltes erschließt der Ausdruck *ni-ba-ah-ša* Rev. Z. 1, dessen Sinn („Abfindung“) UGARAD in der *Oriental. Literaturzeitung* 1909 Sp. 480 festgestellt hat.

Obv. Z. 2. Das zweite Zeichen ist wohl KAR = *ugarum*.

¹ Im Schriftduktus erinnern die Urkunden sehr an die von FRIEDRICH edierten Urkunden von Sippar, nur daß sie sorgfältiger geschrieben sind.

² Ich ziehe die arabischen Ziffern den römischen des Herausgebers vor.

³ Vgl. M. SCHORR, *Altbabyl. Rechtsurkunden* I (= AR I) S. 52.

⁴ Das gewöhnliche Schema bieten Nr. 12, 18, 19, 20, 22, 23.

Rev. 11. *an-nu-u-so* GAUTIER! — ist nicht zu sehen, gibt auch gar keinen Sinn.

Nr. 6. Obv. 6: *ana eklim sadādīm*. — Die Zeile ist im Zusammenhang mit Z. 9 Obv. *ana tiriz ekliū* lehrreich für die Bedeutung von *sadādu* in den Feldpachturkunden. Es kann nur eine Feldarbeit, am besten ‚eggen‘ (= hebr. שָׂרַר) bezeichnen, wie früher allgemein angenommen wurde. Dagegen scheitert an dieser Stelle die von UGNAD an allen Stellen in den Feldpachtverträgen supponierte Bedeutung ‚abrechnen‘ (?).¹

Rand 1—Rev. 3. Vgl. zur Bedeutung der Klausel weiter die Anmerkung zu Nr. 36, Obv. 6—7.

Rev. 2—3. *la-a tu-ru-ma la-a ba-ga-ra-ū*. Die Kontraktion aus *lā itūrū-ma lā ibagavū* ist charakteristisch für die Volkssprache. Die Übersetzung ‚pas de retour, pas de contestation‘ ist sprachlich ungenau. — Rev. 4 lies: *ba-ag-ri*.

Nr. 7. Auch in den Pachtverträgen wird — wie aus dieser Urkunde ersichtlich — zuerst die Höhe des Pachtschillings und dann erst die Pachthandlung selbst erwähnt, abweichend vom Schema ähnlicher Urkunden aus anderen Städten.

Obv. Z. 3 lies *GUN* (nicht *GU-UN*).

Nr. 10. Die Nennung der früheren Besitzer ist auch sonst in Kaufverträgen nicht selten.² Sie sollte den letzten Besitzer gegen eventuelle Revindikationen seitens dritter Personen schützen.

Obv. 6. *HA.LA.BA* ist der gewöhnliche sumerische Rechtsterminus für *zittum* in den Urkunden aus Nippur und aus Südbabylonien. — Obv. 14 lies $\frac{2}{3}$ (nicht $\frac{1}{2}$).

Rand Z. 2 lies: *[i]-ba-ga-[ru]*.

Rev. 3 lies: **En-lil-ilu-šū*, 6: *ga-wil*.

Nr. 12. Obv. 2—4. Die Deutung GAUTIERs ist ganz unrichtig, auch die Lesung zum Teil verfehlt. Lies: *iš-tu ga-ga-ar i-šip-ka-at fitti (IM) la labān libnāte (SEG.GAB) ha-ar-zu-ū* (so!) ‚nachdem³ der

¹ Vgl. KOHLER-UGNAD, *Hammurabis Gesetz* III, Nr. 597 ff.

² Vgl. KOHLER-UGNAD III, Nr. 246, 301, 318.

³ Auf die konjunktive Bedeutung von *šū* weist die Endung -u im Verbum hin.

Boden als Aufschüttungsplatz für Lehm zur Ziegelverfertigung bestimmt wurde¹. Der ganze Satz ist dann als Parenthese zu fassen: *RI.BA.NA* „eine Mittelwand (ist vorhanden?)“.

Obv. 6, 8 lies: *A-li-tu-ku-ul-ti* „Meine Stadt ist meine Hilfe“. Die mit *ali* zusammengesetzten Eigennamen sind ziemlich häufig.

Nr. 13. Diese Urkunde hat GAUTHIER so im einzelnen wie im ganzen — vgl. die Inhaltsangabe auf S. 11 der Einleitung — völlig mißverstanden, trotz der richtigen Lesung des Textes. Da der Inhalt auch sonst sehr lehrreich ist, lasse ich hier den Text in Umschrift und Übersetzung folgen:

¹ *Bitum^{am} šá Na-hi-ilum* ² *itti Avêl-Ma-tum i-šá-mu* ³ *¶ Avêl-Ma-tum* ⁴ *ip(l)-ku-ur-šú-ma* ⁵ *¶ Avêl-Ma-tum šakkanak¹ Bābili^(ke)*
⁶ *im hu-ur-ma* ⁷ *dī nam ú-šá-hi-iz-zu-nu-ti-ma* ⁸ *is-ra-at šá* ⁹ *Uraš a-na bitim^{am}* ¹⁰ *ir-du-š-ma* ¹¹ *bitum^{am} ú-sa-an-ni-ku-ma* ¹² *I SAR bitum i-te-ir-ma* ¹³ *a-na gir-ri-it bitim^{am}* ¹⁴ *u-zu-ub pī(KA) dub-bi-šú pa-ni-i-[im]* ¹⁵ *4 šikil kaspim* *¶ Na-hi-ilum* ¹⁶ *ana Avêl-Ma-tum i-š-ku-ul* ¹⁷ *ana mātēma²* *¶ Avêl-Ma-tum* ¹⁸ *la i-tu-úr-ru-ma* Rev. 1 *la i-ba-ag-ga-ru* ¹⁹ *nīs* ²⁰ *Uraš ñ A-pil³ Sin* ²¹ *šitma⁴* (sing.).

Übersetzung.

Nachdem (wegen) des Hauses, welches Nāhīlum von Avêl-Matum gekauft hatte, Avêl-Matum geklagt, ⁵ er (Avêl-Matum) zum Gouverneur von Babylon gekommen war; nachdem dieser ihnen Prozeßverfahren gewährt, man die Grundrisse des Uraš (Katasters) ins Haus gebracht, ¹⁰ das Haus nachgeprüft; nachdem ein SAR Hausgrund überschüssig war, hat wegen der Überziehung des Hausgrundes, abgesehen vom Inhalt des früheren (Kauf)vertrages, vier Sokel Silber Nāhīlum ¹⁵ dem Avêl-Matum bezahlt.

Indem Avêl-Matum (das Urteil) nicht anfecht, wird er in Zukunft nicht klagen.

Bei Uraš und Apil-Sin hat er geschworen.

¹ *NER.ARAD.*

² So nach den deutlichen Spuren.

³ *UKUR.ŠĒ.*

⁴ *IN.PAD.*

Inhalt: Avél-Matum erhebt eine Anfechtungsklage gegen Nāhilum wegen eines diesem verkauften Hauses. Der Richter, der Gouverneur von Babylon, läßt den im Tempelkataster aufbewahrten Grundriß an Ort und Stelle bringen; die Hausgrundfläche wird nachgeprüft, wobei es sich herausstellt, daß der Käufer (Nāhilum) wirklich um ein SAR Grundfläche mehr sich angeeignet hat. Demgemäß hat er auch außer dem früheren Kaufpreis noch eine Zugabe von 4 Sekel an den Verkäufer zu zahlen.

Die Urkunde bietet ein schönes Pendant zum Prozeß CT II 45¹ und bestätigt in vollkommener Weise die von mir dort gegebene Interpretation. Auch dort wird mit Hilfe des Katasters die Angelegenheit geprüft, wobei es sich aber herausstellt, daß der Verkäufer ein Stück Hausgrund abgezwickelt und den Käufer übervorteilt hat. Er muß nicht nur das fehlende Stück ersetzen, sondern auch eine Strafe erleiden.

GAUTIER zieht auch jene Urkunde heran, anstatt aber, basierend auf meiner Interpretation, sie in richtiger Weise auch für das Verständnis des vorliegenden Prozesses zu verwerten, sucht er meine Deutung mit nichtssagenden Argumenten zu bekämpfen, woraus sich natürlich eine ganz verfehlte Erklärung auch des vorliegenden Textes ergibt.

Obv. 8. *is-ra-at*. Stat. constr. (Plural?) von *isirtu* 'Bild' hier 'Grundriß, Plan'.

Obv. 10. Zu *sanāku* 'prüfen' vgl. AR I, S. 81.

Obv. 12. *girrit bitim*. *garāru* kann hier nur den Sinn 'an sich ziehen, schleppen' haben, wie *جر* im Arabischen, *girritu* somit 'das Herüberziehen (des Flächenmaßes)'.

Nr. 14. Die ganz einfache Urkunde hat GAUTIER zwar richtig übersetzt, allein den Inhalt auf S. 12 der Einleitung ganz mißverständlich wiedergegeben.

Es handelt sich um die Freilassung einer Sklavin durch Adoption. Sie wird zugleich an einen freien Mann verheiratet. Die Klausel

¹ Vgl. M. SCHOEN, *Altbabylonische Rechtsurkunden* 1, Nr. 28.

Obv. 7—10 besagt einfach, daß weder der Mann noch dessen (zukünftige?) Kinder die Freilassung aufheben dürfen.

Daß es sich um Freilassung handelt, hätte GAUTIER schon aus dem Zusatz *MU.NLIM* (Obv. 1) ersehen müssen, der nur bei Sklaven vorkommt. Obv. 1—2 ist demgemäß und dem für diese Kategorie der Verträge giltigen Schema nach zu übersetzen: (Eine gewisse) *Salátum* mit Namen ist die Tochter des *Nihilum*.

Analoga zu dieser Urkunde sind AR 1, Nr. 2 und Nr. 77. Es zeigt sich hier wiederum, wie wichtig es ist, für das Verständnis des rechtlichen Inhaltes das Schema der Urkunde zu berücksichtigen,¹ und wie irreführend die Nichtbeachtung derselben sein kann.

Nr. 15. Obv. 2 lies: ^{1/2} *kisallum* (nicht *ki-sa-lu*).

Nr. 17. Obv. 8 lies: *ša mah-ri-šu-šu-á*. Zum Zeichen *mah* vgl. Nr. 41, Rev. 4. Zum Schema der Protokolle vgl. AR 1 S. 47.

Nr. 19. Obv. 1 lies: *ša báb (KÁ) ʾUraš*, ebenso Obv. 4. Damit entfallen GAUTIER'S Ausführungen auf S. 5 der Einleitung.

Obv. 7. *itti ʾSin-mu-ša-lim*. Die Zeile ist bei G. in der Umschrift und Übersetzung übersehen worden.

Nr. 20. Obv. 9 lies: *ŠAM.BI.ŠÚ = ana šimīšu*.

Rev. 8 lies: *Mi-lik* (nicht *Milik*). Es stören sehr oft die Flüchtigkeiten in der Umschrift.

Nr. 21. Das Verständnis dieser Urkunde hat UNGNAD in der *Oriental. Literaturzeitung* 1909 Sp. 480 erschlossen.

Nr. 25. Rand, links 2 lies: *uš-ta-bi-lu*, sie haben einander übertragen² m² von *apálu*. Zum Zeichen *lu* vgl. Nr. 33, Obv. 10 (vorletztes Zeichen).

Rev. 6 wird wohl eher: *i-pa-ga (!)-ru-á* zu lesen sein, da *pašáru* im Sinne 'klagen' nirgends vorkommt.

Nr. 27. Rev. 1 *igamar-ma*, wenn er (scil. der Besitzer) fertig ist. — Rev. 6 lies: *i-zu-uz-zu*.

Nr. 28. Obv. 6 *NAM.KASAR.ŠÚ = ana kišrim*.

¹ Vgl. auch AR 11, Nr. 11.

Nr. 30. Obv. 12 lies: *i-li-i-ū-sū-mu-ti*, sie haben sie besiegt¹ V 787, vgl. AR 1, Nr. 9, 8. Z. 13 ist Dittographie.

Nr. 32. Obv. 2 lies: *A-vi-il-ilim* (*pi* wird immer mit dem Zeichen *bi* geschrieben).

Die von GAUTIER S. 12 der Einleitung gegebene Interpretation ist — trotz der richtigen Übersetzung — ganz verfehlt. Es liegt wohl eine Schuldüberweisung vor. *Nāhilum* hat vom Hof, in der Agentur des *Avil-ilim*, 30 Sekel geborgt, und sie weiter an *Makkār* (NIG.GA) *Nannar* gegeben. Dieser hat das Darlehen unmittelbar dem Hofe zurückzuerstatten, am Tage, da es abverlangt wird.

Obv. 8. *ām* = *hi-im-za-tim*. G. übersetzt 'au jour de l'épreuve', d. h. 'le jour pénible du règlement'. Das Wort kommt auch CT n 22, 5 (= AR 1, Nr. 70), wo ich es mit 'Streitsache' wiedergegeben und mit arab. *ḥuḍūd* 'Prozeß' zusammengestellt habe.¹

Vielleicht darf man hier 'am Tage der Auseinandersetzung' übertragen, scil. zwischen Gläubiger und Schuldner. GAUTIER'S Erklärung dürfte kaum befriedigen.

Nr. 33. Wegen unrichtiger Lesung und Übersetzung der charakteristischen Zeilen (Obv. 11—12) hat G. den Inhalt (Einleitung, S. 12) mißverstanden. Zugleich bietet die Urkunde wiederum ein Schulbeispiel für die Wichtigkeit der Beachtung des Schemas. Es ist nötig, die Urkunde hier nochmals richtig zu übersetzen:

¹*Nāhilum*, *TU.TU-nāzir*, *Bikkija*, *Sin-muballit* ²*Makkār-Nannar* und *Ribatum*, seine (!) Schwester, sind die Kinder des *Manum-šuklul*.

Feld, Haus, Garten, Mobilar — den Nachlaß ³des *Manum-šuklul* werden sie erben (so!).

Gegen (so!) den Nachlaß des *Manum-šuklul* soll niemand etwas anhaben. (Er gehört) dem *Nāhilum*, *TU.TU-nāzir*, *Bikkija*, *Sin-muballit*, *Makkār-Nannar* und seiner Schwester *Ribatum*.

Die Urkunde enthält eine Adoption von freien Personen, denen der Adoptivvater sein ganzes Vermögen testiert. (Vgl. auch Nr. 41.) Das charakteristische Merkmal im Formular dieser Urkundengattung

¹ Nach BARTH. Beiträge zur Erklärung des Jesajas 28 gehört auch hebr. *חֲצִוּת* Jer. 41, 21 zu arab. *ḥuḍūd*.

ist der Rechtsterminus *varkâte ridû*,¹ neben der Adoptionsformel. Vgl. AR 1, S. 58.

Obv. 1—6. *Nâhilum*, *TU.TU-nâgir* und *Makkûr-Nannar* sind ohne Zweifel identisch mit den gleichnamigen Kindern des *Idin-Lagamal*, vielleicht sind auch die übrigen Adoptierten ihre Geschwister. Es liegt also keine Koinzidenz von verschiedenen Namensträgern vor, wie GAUTIER meint (Einl., S. 15 unten). Wahrscheinlich dürfte die Adoption nach dem Tode des *Idin-Lagamal* erfolgt sein; der Adoptivvater war wohl ein Verwandter des Verstorbenen und nahm die Waisen an Kindesstatt an.

Obv. 8—10. Der Nachlaß ist hier ganz allgemein formuliert, während er sonst gewöhnlich im einzelnen spezifiziert wird. Vgl. AR 1, S. 59 (Punkt 2 des Schemas).

Obv. 11 lies: *e-ri-du-u* (Präs.), *varkâte ridû* 'den Nachlaß erben'. Damit entfallen GAUTIERs Vermutungen auf S. 13 der Einleitung.

Obv. 12 lies: *e-li* (nicht *šab-tu*, was gar keinen Sinn gibt). Das zweite Zeichen ist wahrscheinlich aus *li* verlesen; die Zeichen *li* und *tu* fallen übrigens oft in dieser Zeit zusammen. Die Lesung *e-li* erfordert unbedingt die syntaktische Verbindung mit *išû* (Rand 2).

Nr. 35. Obv. 3 lies (vielleicht): $\left[[Na]-hi-lum (?) ip(l)-ku-r[u] \right]$.

Obv. 4 vielleicht zu ergänzen *i-[mu-ru-ma]*.

Nr. 36. Obv. 6—7. *litir limti ana Nâhilim-ma* 'Wenn mehr oder weniger (als 1 SAR), so ist es zu Gunsten (resp. zu Lasten) nur des *Nâhilum*' (des Käufers).

Die Klausel ist juristisch beachtenswert. Sie soll den Verkäufer gegen einen Anfechtungsprozeß seitens des Käufers schützen, aber auch umgekehrt, wie der Prozeß Nr. 13 zeigt. Ebenso wird die Klausel Nr. 6 (Rand 1—Rev. 3) zu fassen sein: *aḫlum id pi kunû-kišu litir limti lā-tûrû-ma lā-bagarû* 'Feld(größe) — gemäß der Angabe seines (Kauf)vertrages; wenn mehr oder weniger, werden sie, indem sie nicht anfechten, nicht klagen'. Der Kauf wird in Nr. 6 bloß erwähnt.

¹ Gewöhnlich so formuliert: *X ridû varkâtû/a* (seil. *ša*) *Y* 'X ist der Erbe des Nachlasses des (der) Y'.

Rev. 9. Die mit (*amīl*) *Dībat KI-ZUN* umschriebene Zeile fehlt in der Autographie (!!).

Nr. 39. Die Urkunde enthält einen Vertrag über Teilpacht.

Rev. 6—7 lies: *a-na šattim 1^{am} -šū a-na šā-lu-uš UD.EBUR. ŠU ša-lu-uš-tam.*

Rev. 9 lies: *i-ma-ku-uš(s)* 'wird er (als Pachtschilling) erheben'. Vgl. zu *makāsu* UNGER, *Deutsche Literaturzeitung* Nr. 1909, Sp. 2774.

Nr. 41. Auch diese Urkunde hat der Herausgeber wegen unrichtiger Lesung und Deutung ganz mißverstanden (Einleitung, S. 12).

Es liegt — ähnlich wie Nr. 33 — ein Adoptivakt, betreffend eine freie Person, vor.

Rev. 4—12 ist zu übersetzen: '(Dies sind) die Zeugen (l. [*šū*]-*bu-ū*), vor welchen *Šalurtum*, die Tochter des *Ikūn-pi-Uraš* die *Šāt-Uraš* in Kindenschaft genommen hat. Den Nachlass (*EGIR*) der *Šalurtum*, so viel vorhanden ist, wird *Šāt-Uraš* erben' (so!).

Rev. 8. *NAM.DUMU.NI ŠU.BA.AN.TI* ist die gewöhnliche sumerische Adoptionsformel, der semitisch *ana mārātīm ilki* entspricht. Vgl. z. B. *AR* 1, Nr. 72 a, 11.

Rev. 12 lies *e-ri-id-di* 'sie wird erben', vgl. oben Anmerk. zu Nr. 33, 11. — Was daher G. in der Einleitung S. 7 und in der Anmerkung zur vorliegenden Urkunde über den angeblichen Wert *SA* des Zeichens *DI* in dieser Zeit ausführt, ist gegenstandslos.

Nr. 44. Die Umschrift von Rev. 1—4 ist sehr problematisch.

Nr. 45. Die Urkunde ist deshalb interessant, weil sie neben *VS* VII 22¹ das einzige Beispiel für Tiermiete ist. Der jährliche Mietzins stimmt ganz mit dem Tarif des § 243 des Kodex Hamm. überein. — Wenn die Autographie und Umschrift Rev. 2—5 richtig ist, so kann die Übersetzung nur lauten: 'An Stelle des *Ubar-Šamaš*, des Wahrsagers, wird *X*² sein Haupt halten.³ — Bürgschaft bei Miete kommt noch an drei Stellen bei Personenmiete vor,⁴ doch überall

¹ Vgl. KOHLER-UNGER, *Das Gesetz Hammurabis* III, Nr. 534.

² GAUTHIER: *Ša-u-ru* (!!).

³ D. h. für den Mieter bürgen.

⁴ Vgl. KOHLER-UNGER III, Nr. 532, 551; 567.

wird für den Eintritt des Mietlings gebürgt. — Zur Redensart *kaḫ-kaḫam kálu* 'das Haupt jemandes halten, bürgen' vgl. *mukil kaḫka-diān* 'Bürge' (MEISSNER, *Beiträge zum altbab. Privatrecht*, Nr. 61), ferner Nr. 51, Rev. 2—3 bei GAUTIER.

Nr. 49. Obv. 1 *i-ni-it. inītum* wahrscheinlich 'Rate, Teilzahlung', vgl. UNGNAD, *Untersuchungen zu den . . . Urkunden aus Dilbat*, S. 57.

Nr. 50. Obv. 1 lies: *1 i-ni-it 180 + 30 še'um* '1 Rate & Konto der 210 KA Getreide'.

Nr. 51. Obv. 2 lies: *ziptam kēnam ušāp* (MAŠ.GI.NA DAH-HE.DAM).

Linker Rand 2: *kaspam ā MAŠ.BI*.

Rev. 2—3: *ga-ga-zu Nin-ib ā-ka-al* 'sein¹ Haupt wird Ninib tragen', d. h. der Ninibtempel bürgt für den Schuldner. Vgl. Anmerkung zu Nr. 45.

Rev. 4 lies *Šar-rum*.

Nr. 52. Obv. 1 lies: *1^{bu} ru-uk-bu-um* 'eine Scheune' (nicht 'Wagen').

Obv. 3 lies: *LUGAL = bēl* 'Besitzer'. — Linker Rand 2 ergänze: [*KASAR*].

Nr. 55. Obv. 2: *kaṣap 1 i-ni-tim* (?) 'das Geld einer Ratenzahlung'.

Rev. 1—2: *KILLAM* (?) *AL.GUB.A*² — *1 i-ni-tam i-na* [*di-in*] 'wird er nach dem laufenden Kurse eine Ratenzahlung geben'.

Nr. 57. Obv. 2 lies: *ina kāt* 'aus der Hand des . . . '.

Nr. 58. Obv. 6 lies wohl: *Varad^u NIN.ŠAH* (*labrat*).

Nr. 65. Rev. 6 lies: [*M*] *i-šd-rum-ka-ši-ir*; vgl. den Namen *Mišarum-bani* in RANKES *Personal Names* s. v.

Nr. 67. Obv. 6 *zuḫārum* 'Agent, Prokurist', vgl. meine AR II, Nr. 39, 2 (auch *ibid.* S. 58).

Obv. 8. *la-a tu-ša-da-a*. G. übersetzt wohl richtig, dem Zusammenhang nach 'tu ne permettras pas', doch leuchtet die Ablei-

¹ Seil des Schuldners.

² = *maširūn Uluḫ*. Vgl. BUDROW, Nr. 4871.

tung von *adā* 'tenir' (?) keineswegs ein. Eher könnte man *našā* III¹ 'Geneigtheit zeigen, erlauben' heranziehen.

REV. 1. *ma-an-ḥa-ti-šu li-ci-iš* 'seine Auslagen möge er verlangen'. Der Zusammenhang mit dem ganzen Briefe bleibt allerdings dunkel. GAUTIER führt nun alle Belegstellen für *mānahtum*, von denen die meisten von mir bereits herangezogen wurden,¹ an, indem er aus ihnen den Schluß zu ziehen sucht, daß *mānahtum* — gegen meine von ihm erwähnte Aufstellung — überall irgend ein kleines Gebäude bedeuten kann. *Ḥitu* désigne une propriété urbaine, maison et dépendance, et de même que le champ et le verger, la maison pouvait avoir son *manahṭu*, que je considère comme une construction légère, faite de claies de roseaux et de nattes; c'était le logement des colons, la remise pour les instruments agricoles.²

Ich halte meine Erklärung² von *mānahtum* 'Kosten, Auslagen' an allen Stellen in den Rechtsurkunden aufrecht. Ich habe aber auch schon AR 1, S. 154 festgestellt, daß es auch ein zweites *manāhtum* Ṿṛw 'Ruheort, Niederlassung' gibt, das nur an den ersten zwei von G. herangezogenen Stellen paßt.

Die Publikation GAUTIERs ist als Vermehrung des Quellenmaterials gewiß mit Dank zu begrüßen. Die Texte sind sorgfältig autographiert; weniger befriedigend ist die Bearbeitung, besonders was die juristische Erfassung des Inhaltes betrifft. Eine Vertiefung in andere ihm vorliegende Bearbeitungen juristischer Texte aus derselben Zeit hätte ihn vor manchem Mißgriff bewahrt.

6. März 1910.

M. SCHORR.

¹ Vgl. AR 1, S. 152, ferner *Bulletin de l'Académie de Cracovie* 1907, S. 102—103.

² Sie wurde auch von UNANAN in seiner Übersetzung l. c. an allen Stellen akzeptiert.

Kleine Mitteilungen.

Vertia; eine Bezeichnung der Jainas. — Oben 16, 208, Anm. 1 habe ich beiläufig erwähnt, daß bei DELLA VALLE eine indische Sekte namens *Vertia* vorkommt, und daß EDWARD GREY in seiner Ausgabe der alten englischen Übersetzung von DELLA VALLES *Reisen in Indien*, London 1892, S. 104, diese *Vertias* mit den *Vaisnavas* identifiziert hat. Gründe für diese Identifikation hat GREY nicht angegeben. Ich habe dagegen behauptet, daß unter den *Vertias* ohne jeden Zweifel Jainas zu verstehen sind, da DELLA VALLE als Haupteigentümlichkeit der *Vertias* hervorhebt, daß sie sich, im Gegensatz zu anderen Indern, das Haupt scheren.¹ Ich habe jedoch unterlassen zu bemerken, daß sich die Bezeichnung *Vertia* (oder *Vertea*, *Vartia*, *Vartea*) auch sonst findet; ich hätte mich auch über die Herkunft des Namens *Vertia* äußern sollen. Beides will ich hier nachholen. Die Zeugnisse, die ich für das Vorkommen des jetzt fast verschollenen Ausdrucks *Vertia* beizubringen vermag, stammen sämtlich aus dem ausgehenden 16. und aus dem 17. Jahrhundert. Der älteste Zeuge, den ich kenne, ist der Jesuitenmissionar E. PINHEIRO (PINNERUS), einer von den drei Missionaren, die im Jahre 1594 von Goa aus an den Hof des Kaisers Akbar nach Labor gesandt wurden. PINHEIRO ist vielleicht der erste Europäer, der genauere Nach-

¹ Von einem Tempel in der Nähe von Cambaia sagt DELLA VALLE (II, 560 ed. GARCIA): È questo tempio di quella schiatta d'Indiani che si radon la testa (così inusitata agli altri, che anzi portano quasi tutti capelli lunghi come le donne), e si chiamano questi tali *Vertia*.

richten über die Jainas gegeben hat.¹ Er bezeichnet sie in einem Briefe, der aus Cambaia datiert und nur in einem Auszuge erhalten ist, mit dem Namen Verteas (Nom. plur.; Degunt Verteas, religiosorum instar simul in congregatione, et cum eorum aedes ingrederer, erant numero fere quinquaginta. Cf. Jo. Bapt. Perusch, *Historica relatio de potentissimi regis Mogor vita, moribus, etc.*, Moguntiae 1598, fol. 21). In einem zweiten Briefe, datiert Lahor den 3. September 1595, gebraucht PINHEIRO den Plural Vertei. Vom Kaiser Akbar sagt er: 'Sequitur sectam Verteorum, qui more Religiosorum una vivunt in uno caetu, et crebras poenitentias agunt'; und dann weiter: 'Arbitrantur Vertei istū mundum ab omni aeternitate fuisse' (PERUSCH, l. c., fol. 28). Ungefähr aus derselben Zeit wie die Nachrichten PINHEIROs stammt eine Notiz über die Vertias bei dem Padre FERNÃO GUERREIRO,² *Relação Annal das cousas da Índia dos annos 1606 e 1607*, liv. 3, cap. 12; mitgeteilt bei João de Barros, *Asia*, Dec. iv (Madrid 1615) S. 226 am unteren Rande des Blattes. Nach dieser Notiz gibt es vier Kasten in Cambaia: die Bramenes, Baneanes, Catheris und die Vices. Dann heißt es weiter: 'Tẽ tam-bem certo modo de religiosos que chamão Vertiãs, contrarios da seita dos Bramenes, os quaes andão cubertos com hũ panno branco, e não o podem lavar, nem tirar, sem primeiro se fazer em pedaços, sobre elle se assentão, ou no chão: vivem de esmola, e não podẽ guardar cousa algũa de hum dia para o outro.'³ O que com mais

¹ Vgl. oben Bd. 16, 34, n. 1. PINHEIROs Nachrichten über die Jainas sind ganz oder teilweise wiedergegeben worden von SAMUEL PURCHAS V ('Purchas his Pilgrimage'), London 1626, p. 541, von O. DAFER, *Asia* 8, 22, vgl. 248 (ohne Quellenangaben), von HUGH MURRAY, *Historical account of discoveries and travels in Asia* II, 94, von E. D. MACLAGAN, 'The Jesuit Missions to the Emperor Akbar' (*Journ. of the As. Soc. of Bengal* 65, 1: 1896), p. 70.

² M. MÜLLERAUER, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien*, S. 32. E. D. MACLAGAN, l. c., p. 45 ('These Relations are 'tirada das cartas dos mesmos padres' and they are first rate authorities'). Auf GUERREIROs Bericht beruht der Bericht über die 'acerdotes llamados Vertias' bei MANUEL DE FARIA Y SOUSA, *Asia Portuguesa* I, 4, 5, 1 (Lisboa 1703, p. 298).

³ 'Como los hijos de Israel en el desierto', fügt M. DE FARIA Y SOUSA hinzu. Vgl. *Exodus* 16, 19 ff.

cuidado procurão para sua salvação, he não matar cousa viva, e assi não consentê fazeremse tanques, porque podem nelles morrer os peixes; e não accendê de noute candeia por não morrer nella algũ bicho. Trazem todos nos mãos hũas vasouras compridas, para irem varredõ o chãõ per onde passão, por não acertarem de pisar, ou matar com os pès algum bicho.' Den Hinweis auf dieses Zitat entnehme ich dem *Vocabulario Portuguez* von RAPHAEL BLUTEAU s. v. Vertias. Der Auszug aus der mir nicht zugänglichen Briefsammlung des AMADOR REBELLO, den BLUTEAU s. v. Verters gibt,¹ geht, wenn ich nicht irre, auf PINHEIRO zurück.

HENRY LORD, englischer Prediger in Sürat von etwa 1624 bis 1629, unterscheidet im 10. Kapitel seiner Schrift *A Discovery of the Banian Religion* (1630) zwei Arten von Brahmanen: first, the more common Bramanes, of which there are a great number in India; or the more speciall, of which there be fewer; and these be called by the Banians, Verters, by the Moores, Sevrahs.²

Der unbeschuhete Karmelit PHILIPPUS A SS. TRINITATE schreibt in seinem *Itinerarium Orientale* VI, 5 (Lugduni 1649, p. 268): 'Sunt et alii religiosi dicti Verters simul conuiuentes, vestibis albis induti, capite nudo, barba euulsa, valde pauperes, a mulieribus separati, qui calidam aquam bibunt, et incedentes scopant vicos, ne minima conterant animalia.'

Ausführlich spricht von den Vartias, d. h. den Jainas, JEAN THEVENOT in seiner *Reisebeschreibung* III, 1, Kap. 36, am Schluß. Das Kapitel führt die Überschrift: 'De la Province de Lahors et des Vartias.' Eine kurze Erwähnung der Vartias auch im 13. und 47. Kapitel (THEVENOT, *Voyages* III, p. 72. 182—185. 246—247. Paris 1689).

¹ BLUTEAU zitiert: 'Amador Rebello, nas Cartas, que colligio', p. 54. Über Rebello vgl. DE BACKER, *Bibliothèque* II, 519.

² CHURCHILL'S *Collection of Voyages and Travels* VI (London 1752), p. 335. Der Originaldruck der 'Discovery' ist mir nicht zugänglich. Statt des Namens 'Sevrahs' hat die französische Übersetzung, Paris 1667: 'Sourahs'; ebenso auch O. DAPPER (nach H. LÖNN; aber ohne Quellenangabe), *Asien*, S. 261. Über den Ausdruck 'Sevrah' spreche ich am Schluß dieses Artikels.

Die anonyme Schrift *Breve Relação das escrituras dos Gentios da India oriental, e dos seus costumes*¹ handelt im 36. Kapitel (Argumento em que se trata de huma Secta chamada Zainá² que ha 1200 annos se introduzio nesta gentilidade, e foi sua origem no Reino de Cambaia) von der Jainasekte. Hier heißt es auf S. 37, daß die Geistlichen oder Priester dieser Sekte Varteas genannt werden. Os ministros se chamão Varteás, e não são casados. Esta Seita he a que seguem os Banianes de Dio.

Dies sind die Zeugnisse, die mir jetzt zur Hand sind.³ Es ergibt sich, daß die Jainas im 16. und 17. Jahrhundert, namentlich in Cambaia (Cambay) und Súrât, d. h. also im Bereich der Gujarâtisprache, Vertias (Vartias usw.) hießen, daß sie mit diesem Namen den Missionaren und Reisenden gegenüber bezeichnet wurden. Insbesondere hießen so die Geistlichen oder die Mönche, d. h. also die Yatis (Gegensatz Śrāvakas, die Laien). Was die Etymologie von Vertia betrifft, so hat MACLAGAN mit dem bei PINHEIRO vorliegenden Vertea zweifelnd Birtia verglichen.⁴ Mit diesem Birtia meint er offenbar Hind. *birtiyā*, das nach ELLIOT, *Memoirs* ed. BRAMES II, 26

¹ Über diese Schrift vgl. oben 23, 222. CASARTELLI meint, die Schrift gehöre dem Anfang des 17. Jahrhunderts an und sei mithin älter als A. ROGERS wohlbekannte *Open Thür zu dem verborgenen Heidenthum* (siehe *Anthropos* I, 864 ff.). Indessen im 59. Kapitel der Schrift wird Savagy genannt; zugleich wird auf ein bestimmtes historisches Ereignis angespielt, das, nach einer gütigen Mitteilung des Herrn WILLIAM IRVING, ins Jahr 1655 fällt (vgl. JAMES GRANT-DUFF, *History of the Marathas* I, 147. London 1826). Danach dürfte die *Breve Relação* der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts angehören.

² Man beachte, daß hier, vielleicht zum ersten Male in einer europäischen Schrift, die Jainasekte mit dem uns geläufigen Namen belegt wird. Ich will hier bemerken, daß die Jainas in der Literatur, mit der wir uns hier beschäftigen, öfters ohne eine bestimmte Bezeichnung erwähnt werden. So beginnt VINCENZO MARIA DI S. CATERINA DA SIENA, *Viaggio* III, 11, seine Schilderung der Jainasekte mit den Worten: „Li Guzeratti hanno vn'altra particular forma di Religiosi Claustrali, li quale vivono con dependenza da Capi....“

³ Sekundäre Quellen berücksichtige ich nicht. Vgl. sonst z. B. CHRISTOPH ARNOLD *Ausverleene Zugaben zu ROGERS Open Thür*, Nürnberg 1663, S. 830.

⁴ *Journal of the Asiatic Soc. of Bengal* I, p. 65, n. 3. Übrigens hat MACLAGAN richtig die Vertias mit den Jainas identifiziert.

'a tenant who holds his land upon a fixed annual assessment which cannot be altered' etc. bedeutet und zu Hind. *birt*, Sanskr. *vṛtti* gehört (ELLIOT II, 25; BEAMES, *Comparative Grammar* I, 166). Es ist jedoch kaum glaublich, daß *Vertia* mit diesem *birtiyā* zusammenhängt. Ich ziehe *Vertia* zu Hind. *barāt*, *bart*, Sanskr. *vrata* (BEAMES I, 352) und halte es für ein neuindisches Äquivalent von Skr. *vratin*. Man vergleiche Hind. *barti*¹ 'ascetic, devotee, und vor allem Gujarātī *carti* 'Śhrāvak-saint' (nach ŚRĀPURJĪ EDALJĪ, *A Dictionary Gujarātī and English*, Bombay 1868). Die der Form *Vertia* zugrundeliegende Form *cartiyā* möchte ich als die 'Langform' von *carti* ansehen, die neben *carti* steht, wie z. B. *muniyā* neben *muni* (HOERNLE, *Comparative Grammar*, §§ 199. 356. 379). Jedenfalls wird DELLA VALLES *Vertia* ebenso beurteilt werden müssen, wie *rupiā* bei DELLA VALLE II, 518 ed. GANCIA oder *vaniā* I, 486. II, 542 (*altri sensali o mercanti, quali son quelli che noi chiamiamo baniani, ma da loro in lor lingua più correttamente detti vaniā*).

Daß sich ein Ausdruck wie *Vertia*, Skr. *vratin*, sehr gut zur Bezeichnung der Jaina-Mönche eignet, braucht kaum erörtert zu werden. Auf *bratindra*, *bratita* Inscriptions at Śrāvaya Belgola ed. RICH (1889), No. 42. 46 und sonst verweist mich Prof. JACOB. Ich selbst verweise auf meine Ausführungen oben 16, 38 ff. über zwei im Halayudhakosa interpolierte Strophen. In der ersten Strophe (II, 189 AUFRECHT) erscheint *vratin* als Synonym von *yati* usw.; die zweite Strophe lautet:

munis tapodhano hi syād virato² 'kīrcano vrati |
anagārah pravrajitaḥ śvetavāsā tu samyataḥ ||

Ich gestatte mir noch einige Worte über den Ausdruck, mit dem, nach HENRY LORD, die Jainas von den 'Mohren' bezeichnet

¹ Nach PLATTS und FALCON. Bei der Feststellung der neuindischen Wortformen ist mir Prof. HULTSCH behilflich gewesen. Daß *Vertia* zu Skr. *vrata* gehören müsse, ist auch die Ansicht von Dr. GUTERSON, die er mir brieflich mitgeteilt hat.

² Zu *śvata* vgl. Jetā Tattvārthasūtrama Sūtra IX, 47 (JACOB, *ZDMG* 60, 341).

werden: Sevrah. Es entspricht Hind. सेवड़ा *sevṛā* 'a faqir of the Jain sect; a conjuror' (nach PLATTS und FALLON); vgl. *Sevrā* 'a kind of fakir among Hindūs' bei G. TEMPLE, *Glossary of Indian Terms*. Die Herkunft des Wortes ist mir nicht bekannt. A. BARTH, *The Religions of India*, p. 214 n. (vgl. 152 n.) hält einen Zusammenhang mit *śrācaka* für möglich. H. BEVERIDGE schreibt in seiner Übersetzung des *Akbarnāma* I, 147 n.: 'I do not know its origin, unless it be a corruption of *Śvetāmbara*'. ABŪL FAZL sagt nämlich im *Ain-i-Akbari* III, 210 (nach JARRETTS Übersetzung), daß die Gelehrten der *Śvetāmbaras* auch *Sewṛā* genannt werden. Übrigens kommt das von H. LORD überlieferte Sevrah, in den verschiedensten Schreibungen, nicht selten vor. Zunächst in persischen Werken. Auf *Akbarnāma* I, 147 (*Sūrhā*) und *Ain-i-Akbari* III, 210, wo die Bemerkungen von BEVERIDGE und JARRETT zu beachten sind, habe ich bereits verwiesen. Auf das *Dabistān* verweist BARTH, *Religions* 213 n., der auch die Schreibungen *Savara* und *Śrivarā* anführt. Siehe auch MILES, *Transactions of the Royal Asiatic Society* III, 335 ff. (The *Sēwṛās*, also called *Jatis*). Ferner gehören hierher wohl die *Sehres* bei TIEFFENTALLER, *Beschreibung von Hindustan* (französische Ausgabe) I, 398. ANQUETIL DUPERRON, der, wie H. LORD, längere Zeit in *Sūrat* lebte, nennt die Jainas immer *Sciouras*; so in seiner Reisebeschreibung (*Discours préliminaire* zum *Zendavesta* I), S. 365. 368. 540, in seiner *Législation Orientale*, Amsterdam 1778, S. 138 und in der Übersetzung der *Upaniṣads* (*Oupnek'hāt*) II, 551. Ich habe schon in meiner Schrift *Die indischen Wörterbücher*, Straßburg 1897, S. 28, ANQUETILS *Sciouras* mit den Jainas identifiziert und dort auch auf den Katalog der Pariser Sanskrithandschriften von HAMILTON und LANGLES, S. 95, verwiesen (wo die Schreibung *Choura*). COLEBROOKE schreibt: In Hindustan the Jainas are usually called *Syauras*; but distinguish themselves into *Śrāvacas* and *Yatis* (*As. Researches* IX, 291 = *Misc. Essays* II, 195, sec. ed. II, 175). Nach W. CROOKE gibt es im nordwestlichen Indien zwei Arten von *Yatis*:¹ die eigent-

¹ Vgl. Sherring bei A. BARTH, *Religions of India*, p. 213.

lichen Yatis, die Priester, die weißgekleidet sind, und dann 'les Sewaras qui portent des vêtements de couleur ocre. Ces derniers, d'habitudes nomades, ont la réputation de pratiquer la magie et la sorcellerie'. Ich entnehme diese Notiz dem vortrefflichen *Essai de Bibliographie Jaina* par A. GUÉRINOT, Paris 1906, p. 437. Zwei Namen möchte ich noch mit dem Namen Sevrah in Verbindung bringen: Ceurawaeh,¹ Name der Jainasekte bei Van Twist (s. oben 23, 221; näheres z. B. im Anhang zu ROGERS *Offener Thür*, S. 835 ff.) und Shürevüres, Name einer Klasse von religiösen Bettlern, bei W. WARD, *A view of the history etc. of the Hindoos* III (London 1822), p. 407. Nach WARDS Beschreibung sind diese Shürevüres sicher Jainas: 'the carry besoms with them to sweep the road, lest they should tread on an insect.'

Der vorhin genannte Pater JOSEPH TIEFFENTALLER gebraucht an einer Stelle (I, 135), die BEVERIDGE, *Akharnāma* I, 148 n., zitiert, den Ausdruck Saraug² für Jainas. Nach BEVERIDGE 'Saraug is probably a mistake for Scoura'. Aber Saraug ist durchaus richtig. Man vergleiche nur TIEFFENTALLER I, 398. 436. 437, wo die Jainas Seraugiens oder Saraugues genannt werden. TIEFFENTALLERS Saraugues sind identisch mit den Sarāogis, einer Kaufmannskaste, die sich zum Jinismus bekennt und dort besonders zahlreich ist, wo TIEFFENTALLER den größten Teil seines Lebens zubrachte: in den nordwestlichen Provinzen Indiens, in Oudh und in Zentralindien. Literatur über die Sarāogis gibt GUÉRINOT (*Indes*, S. 564 unter Sarāogis). Vgl. sonst etwa ELLIOT, *Memoirs* I, 289. 291. 330; *Indian Antiquary* 1907, 268. Damit es nicht auffällig erscheine, wenn TIEFFENTALLER den Ausdruck 'Saraugues' statt 'Jainas' gebraucht, will ich nur anführen, was NEVILL, *District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh* über die Jainas im Distrikt Agra bemerkt. 'Die Jainas sind', heißt es hier, 'im ganzen Distrikt verbreitet. . . . Sie gehören im allgemeinen zur Kaste der Banyās. Man bezeichnet

¹ BLUTEAU im *Vocabulaire Portuguez* s. v. Baneans schreibt: Ceuravath

² Ce sont probablement les Parses (Bekhoitias).

sie gewöhnlich mit dem Namen 'Sarāgis' (GÜÉRINOT, *Essai*, p. 459).

Halle a. d. S.

Th. ZACHARIAE.

Ein Gottesurteil. — EMILIAN LILJE behandelt in seinem Aufsatz *Gottesurteile und Eidhelfer in Bosnien und der Herzegovina*¹ die in diesen Ländern üblichen Gottesurteile, wie z. B. das Stahlheben, die Blutprobe, die Wasserprobe. Zu den Blutproben gehört u. a. das bekannte *judicium feretri*, das 'Bahngericht', und eine ganz eigentümliche Blutprobe, die LILJE unter der Überschrift 'Des Vaters Bein saugt des Kindes Blut auf' verzeichnet. Über dieses Ordal weiß LILJE nichts weiter mitzuteilen als eine Erzählung, die ihm Hadžiô Effendi, Softa an der Scheriatrichterschule in Sarajevo, aufgeschrieben hat. Die Erzählung lautet: 'Nach dem Tode eines Königs wurde ihm ein Kind geboren. Es war zweifelhaft, ob dies sein rechtmäßiges Kind sei oder nicht. Der Mostarer Scheih Jujo, in dieser Angelegenheit um Auskunft gefragt, bedeutete die Frager, man möge ein Bein aus dem Grabe des Königs nehmen, dem Kinde am Leibe einen Schnitt machen und des Kindes Blut auf des Vaters Bein träufeln. Wenn das Bein das Blut aufsaugen würde, so sei das Kind rechtmäßig, wenn nicht, so stamme es von einem andern. Und wahrhaftig, bei diesem Versuche sog des Vaters Bein das Kindesblut auf, was bei einem andern fremden Beine nicht der Fall war.' (Scheih Jujo war geboren in Mostar 1061 nach der Hedschra und starb 1119.)

KRAUSS (*Globus* 62, 269) bemerkt zu dieser Erzählung, daß sie keineswegs slawischen Ursprungs sei. Nähere Angaben macht er nicht. Vielleicht ist die Erzählung jüdischen Ursprungs. Wenigstens kenne ich nur eine jüdische Parallele zu der von Hadžiô Effendi

¹ In den *Wissenschaftlichen Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina* II (1894), Abteilung für Volkskunde, S. 467—472. Auch separat (Wien 1894, 6 Seiten). Der Aufsatz war schon früher im *Glasnik* (Bd. IV, Heft 2, Sarajevo 1892) erschienen; man vergleiche das ausführliche Referat von FRIDRICH S. KRAUSS im *Globus*, 62, 267—269 (Ordalien in Bosnien und dem Herzogtum).

mitgeteilten Erzählung. Unter den 'Gleichnissen des Königs Salomo', die A. JELLINEK, *Bet-ha-Midrash* iv, 145 ff. veröffentlicht hat, steht an erster Stelle die folgende Erzählung.¹ 'In den Tagen des Königs David lebte ein reicher Mann, der nur einen einzigen Sohn besaß. Der Mann kaufte viele Waren und gab sie seinem Sohne. Der Sohn bestieg ein Schiff, ging nach Afrika und blieb daselbst viele Jahre. Innerhalb dieser Jahre starb sein Vater und hinterließ sein Besitztum einem Knechte, der bisher der Verwalter seines Schatzes gewesen war. . . . Nach einiger Zeit kehrte jener Jüngling von den Küstenstädten des Meeres nach Hause zurück und fand, daß sein Vater gestorben war. Als er aber das väterliche Haus betreten wollte, da wehrte ihm der Knecht den Eintritt.² Es erhob sich ein großer Streit, und der Jüngling verklagte den Knecht, der der wahre Sohn des Alten zu sein behauptete, beim König. Weder der Jüngling noch der Knecht vermochten Zeugen beizubringen, und so wurde der Streit vom König zugunsten des Knechtes entschieden. Da schlug sich König Salomo ins Mittel, und David legte die Sache in die Hand seines Sohnes Salomo, damit er entscheide.³ Salomo befahl dem Knecht, einen Arm des Vaters aus dessen Grabe herbeizuholen. Der Knecht ging, schnitt einen Arm des Alten ab und brachte ihn. Darauf der König Salomo: 'Lasset euch beide zur Ader, und ein jeder fange sein Blut in seinem Gefaße auf.' Der König wandte

¹ Den Hinweis auf die in JELLINEK'S *Bet-ha-Midrash* vorliegende Erzählung verdanke ich Herrn Prof. A. WEXLER in Dresden. Die obige Analyse der Erzählung gründet sich auf die Übersetzung, die WEXLER in seinem Buche *Ans Israels Lehrhallen; kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments*, II (Leipzig 1908), S. 137, geliefert hat.

² Wenn sich der Knecht für den wahren Sohn des Alten ausgibt und dem Sohne den Eintritt ins väterliche Haus wehrt: so erinnert diese Situation an ähnliche Situationen in den 'Doppelgängergeschichten', bei denen sich, genau wie in der oben analysierten Erzählung, um die Entlarvung eines Betrügers handelt. Einige von diesen Doppelgängergeschichten habe ich besprochen in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 16, 138 ff. Siehe auch H. OCKEN, *Journal of the American Oriental Society* 26, 186. 312.

³ Vgl. dazu V. CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages Arabes* VIII, p. 99 (David corrigé par Salomon).

sich an den Knecht und sprach: 'Tauche den Knochen in dein Blut!' Er tauchte ihn ein, aber er veränderte seine Farbe nicht. Dann sprach der König zu dem Sohne des Alten: 'Tauche auch du den Knochen in dein Blut!' Der veränderte sofort seine Farbe, und der König zeigte ihn dem ganzen Volke. 'Sehet', sprach er zu ihnen, 'dieses Blut ist von diesem Knochen hervorgegangen!' Ganz Israel geriet in Verwunderung.'

JELLINER, *Bet-ha-Midrash* IV, S. XIV, bemerkt, daß die in dieser Erzählung vorliegende Feststellung der Blutsverwandtschaft auch im *Buch der Frommen* (*Sefer Chasidim*) referiert werde,¹ und zwar vom Gaon Saadja ben Josef (892—942 n. Chr.). Ich füge hinzu, daß die Erzählung aus dem *Sefer Chasidim* in das jüdisch-deutsche Volksbuch *Simchath hannaefesch*, 'Seelenfreude', übergegangen ist (Sulzbacher Ausgabe von 1797, Blatt 11^a). Auch hier tritt der Gaon Saadja als der scharfsinnige Richter auf. Auf die Darstellung in dem Buche *Simchath hannaefesch* gründet sich die Bearbeitung des Gleichnisses, die ABRAHAM M. TENDLAW unter der Überschrift: 'Das ist ein Bein von meinem Bein, und Fleisch von meinem Fleische' geliefert hat (*Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit*, Stuttgart 1842, Nr. XXXII).

In der Erzählliteratur begegnen wir noch anderen Mitteln, die zur Feststellung der Blutsverwandtschaft angewendet werden. Da ist zunächst die berühmte, im Mittelalter weitverbreitete, fast in jeder Predigt- oder Exempelsammlung vorkommende Erzählung² zu erwähnen, worin mehrere um eine Erbschaft streitende Söhne aufgefordert werden, nach dem Leichnam des Vaters zu schießen. Derjenige unter den Söhnen, der sich nicht entschließen kann,

¹ *Sefer Chasidim* Nr. 332 (nach einer Mitteilung von Prof. Wässche). Das Buch ist mir nicht zugänglich.

² Vgl. die reichen Literaturangaben in R. KÖHLERS *Kleinere Schriften* II, 562 f. oder bei ALBERT WESSLACK, *Münchenerlein*, Leipzig 1903, S. 290 f. In seiner Übersetzung der *Gesta Romanorum* (II, 260 in dem Neudruck von 1903) bezeichnet GELZER die Erzählung als 'eine Verarbeitung der bekannten Geschichte von Salomons Urteil'. In der Tat führt die Erzählung als französisches Fäblier den Titel 'Le jugement de Salomon'.

einen Pfeil auf den Vater zu richten, wird für den echten Sohn und rechtmäßigen Erben erklärt. Es entspricht die talmudische Erzählung¹ von den zehn Söhnen, von denen nur einer, der echte, erbberechtigt sein soll. R. Banan gab den Söhnen folgenden Bescheid: 'Gehet und schlaget so lange auf das Grab eures Vaters, bis er aufsteht und euch angibt, welchem von euch er das Erbe hinterlassen hat.' Und sie gingen alle dahin; nur der eine, der der wirkliche Sohn war, ging nicht mit. Da sprach R. Banan: 'Diesem gehören alle Güter.' — Hierher gehört auch die Erzählung von dem Streit des wahren und des falschen Mhammed um das väterliche Erbe bei Alois Musn., *Arabia petraea* III (Wien 1908), S. 350 f., eine Erzählung, die ich vorläufig nur aus dieser Quelle kenne. Die beiden Mhammeds brachten ihre Klage vor den berühmten Richter ez-Zijādi. Der wußte nicht, wem er Recht geben sollte. Da übernahm es seine junge Frau, die Sache zu entscheiden. Sie legte ihren Schmuck an und ging, als sich alles niedergelegt hatte und in der Männerabteilung nur die beiden Brüder geblieben waren, einige Male an ihnen vorüber. Da erhob sich der gefundene (unechte) Mhammed und wollte sich mit ihr unterhalten. Sie wies ihn jedoch zurück mit dem Bemerkens, mit ihm sei keine angenehme Unterhaltung möglich, da er sich um sein Recht kümmern müsse. Er erwiderte: 'Die Unterhaltung mit dir in dieser Nacht läßt mich auf mein Recht verzichten'. Dies hörte auch der wahre Sohn und sagte: 'Ich würde mich schämen, mein Recht um einen Liebeshandel herzugeben.' Darauf erklärte ez-Zijādi diesen Sohn für den rechtmäßigen Erben, den anderen aber, der so leicht auf sein Recht zu verzichten bereit war, für einen Bastard.²

¹ *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen* übersetzt von A. WÜRSCHER II, 2, 164 f. Vgl. auch *Revue des études juives* 33, 233 f.

² Hierher gehört wohl auch, was wir im Anfang der Geschichte zweier Brüder lesen (L. RUMSCHE, *Die Somali-Sprache* 1, 260 = D. H. MÜLLER, *Die Mehr- und Somali-Sprache* 1, 70). Es handelt sich hier um die Unterscheidung zweier Brüder, von denen der eine von einer abessinischen Sklavin, der andere von einer Araberin geboren worden ist. Die Araberin richtet an ein altes Weib die Frage:

Doch wir kehren noch einmal zu jener 'Blutprobe' zurück, die LUAK, augenscheinlich nur auf die von Hadzié Effendi mitgeteilte Erzählung gestützt, unter den Gottesurteilen aufführt. Wäre es möglich, daß ein alter Volksbrauch in dieser Erzählung wieder-
gespiegelt ist? Ich möchte darauf hinweisen, daß von einer Prozedur, die jener 'Blutprobe' sehr ähnlich ist, aus Tonkin berichtet wird. Die Prozedur dient hier zur Feststellung der außerehelichen Vater-
schaft. Der französische Missionar LA BISSACHÈRE schreibt in seinem Buche:¹ *Gegenwärtiger Zustand von Tonkin, Cochinchina und der Königreiche Camboja, Laos und Lac-tho*, S. 217, folgendes:

'Kommt ein Mädchen oder eine Witwe mit einem Kinde nieder, welches sie einem Manne zuschreibt, der es nicht anerkennen will, und wenn er behauptet, daß er keinen verbotenen Umgang mit ihr gehabt, oder daß sie solchen mit anderen Männern gehabt habe, so zieht man einige Tropfen Blutes aus dem Körper des Kindes und des vorgeblichen Vaters, und wenn diese Blutstropfen, zusammen-
gebracht sich mit einander vermischen und schnell zusammen-
fließen, so hält man diese schnelle Vereinigung und Ähnlichkeit für einen Beweis, daß der Angegebene der Vater sey.'

Die Kenntnis dieses tonkinesischen Brauches verdanke ich A. H. POET,² und das von ihm zitierte Zeugnis des französischen Missionars ist auch das einzige, das ich kenne. Es sei noch bemerkt, daß POET den Brauch nicht zu den eigentlichen Gottesurteilen rechnet. Nach POET gehört der tonkinesische Brauch zu den 'magischen Prozeduren', durch die man die Wahrheit an den Tag

'Wie soll ich den Sohn, den ich geboren habe, erkennen?' Darauf die Alte: 'Leg dich nackt vor das Haus, und wenn die zwei Knaben kommen, so ist derjenige, der dich zudeckt, dein Sohn.'

¹ Übersetzt von E. A. W. v. ZIMMERMANN in der *Bibliothek der neuesten und wichtigsten Reisebeschreibungen* (Bd. 47, Weimar 1815). Der auf dem Titelblatt nicht genannte Herausgeber des französischen Originals ist Baron de MONTYON.

² POET, *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte*, Oldenburg 1884, S. 436; *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz* II (1895), S. 456, Anm. Man vergleiche auch POETs Aufsatz *Über Gottesurteil und Eid*, im *Ausland* 64, 85–89, 101–106, namentlich S. 87 f.

bringen zu können glaubt, zu den magischen Prozeduren, die sich unter der Einwirkung animistischer Anschauungen bei den verschiedensten Völkern der Erde in großer Anzahl entwickelt haben. Hierher zieht Post z. B. auch die weitverbreitete Prozedur zur Entdeckung des Mörders eines Erschlagenen, die 'Totenbefragung' oder das 'Bahrgericht', d. h. also die erste unter den 'Blutproben', die LILIEK, a. a. O., S. 469, aufgeführt hat.

Halle a. d. S.

TH. ZACHARIAE.

5718. — In der Festschrift zum Centennarium ABRAHAM GEIGERS (*Abraham Geiger, Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910, S. 404) habe ich auf GEIGERS zu wenig beachtete These hingewiesen, daß das Jüdisch-Aramäische sehr viel aramaisiertes Hebräisch aufweist. Vielfach stammen die Hebraismen der Targume von dem einfach beibehaltenen hebräischen Textworte her, vielfach sind sie aber auch halachische Reminiscenzen. Für letztere möchte ich diesmal ein Beispiel vorlegen.

Das gewöhnliche Zeichen der Trauer war das Zerreißen des Oberkleides (עֲרֵץ, aram. בִּזֵּץ). Der Riß konnte dann wieder geheftet (שָׁלַל), später in manchen Fällen auch sorgfältig zusammengenäht werden. Diese letztere Prozedur heißt technisch in der Sprache der Tannaim: אָרַח (Pi). Außer midraschischen Stellen, an denen es haggadisch zur Auslegung von אָר verwendet wird, kommt das Wort nur für vollständiges Verwachsen von Pflanzen jšvi n 34^a l. Z. jKil 1: 27^b₁₅, jOrla 1: 61^b₃₃₋₃₄ und für das sorgfältige Vernähen des Trauerrißes vor, wo wir heute etwa vom 'Kunststopfen' reden würden. Daher erklärt es jMḲ m 83^d₃₆: אָרַח = רָחַח מִקֵּץ 22^b רָחַח אָרַח, 'wie Gewebe', so daß der Riß unkenntlich wird כֹּל שֶׁאֵין מִקֵּץ יִרְחַח jMḲ m 83^b₇, auch bei Tossaf. MḲ 26^b. Zu belegen ist das Wort folgendermaßen: אָרַח Ber r 39₂ p 366 Theodor. Tanch. Lech lēšā 2 (und Buren zu seinem Tanchuma a. O., n. 12) RÉJ 13, 229. — אָרַח jNazir m 52^e₂₈ opp יִשָּׁלֵל אָרַח Semach. 9. — עֲרֵץ opp אָרַח MḲ 22^b j m 82^b₁₁ 83^d₃₃₋₃₄ Semach. 9 (6 und Elia Wilna n. 50)

jNazir III 52^a₂₃ 24. Semach. 9 (9) Hg 210₂₁. Midraschstellen oben zu אידה. —

באדן Suh 7, 2. — באדן RĤan MK 26^b Hg 212₆. — באדן Semach. 9 (10). — באדן Semach. 9 (80). — באדן MK 26^b Z. 5—7, 34, 35. — באדן MK 26^a l. Z. Hg 211₂₀ (nicht באדן EL Wilda zu Semach. 9 n. 90). — באדן jŠvi II 34^a l. Z. באדן jOrla I 61^a₅₅. — באדן Ber r 68, 11. Bem r 13, 2f. 51^a Romm. (Das. auch באדן?). Cant. r. 5, 2f. 30^b₈ Romm. — באדן jKil I 27^a₁₀. — באדן MK 26^b Z. 15, 16, 17. Hg 211₂₀. jOrla I 61^a₅₄. — באדן MK 26^a Semach. 9 (40, 80) Hg 211₂₁. jSnh VII 25^a₂₈. jKil I 27^b_{1, 2}. — באדן Semach. 9 (80). — באדן Ber r 68, 11.

Nom. act. באדן MK 22^b 26^a j III 83^b_{7, 8} 28 (opp שלל). Hg 210₂₅ 211₂₆. Irrig באדן Semach. 9 (40). באדן (MK 26^b Z. 1. RĤan verbindet die Erklärung des j damit: באדן אלכסנדריה שדא מן אידה) ist eine Erinnerung an das berühmte alexandrinische Kunstgewerbe, das jedenfalls auch im Kunststopfen exzellierte. jMK III 83^d₂₈₋₃₀ RĤan zu MK 26^a.

Wenn nun das Targum Pred. 3, 7: „Zerreißen hat seine Zeit und Nähen hat seine Zeit“ so wiedergibt: ערן כחד למבוע לכושא על שביא, וערן כחד לאדא כושא, so sieht man — auch ohne die ausdrückliche Erwähnung des Toten (שביא) — daß es an den Trauerriß und dessen Vernähen denkt und darum nicht das dem Textworte נחז entsprechende aram. נחז, sondern den halachisch-technischen Ausdruck in aramäischer Form לאדא (die LA der Antwerpener Polyglotte: לאדא ist irrig Korrektur; Levy, *Das Targum zu Kohleth*, 1905) gebraucht. Das im Aramäischen sonst nicht nachweisbare Wort¹ ist also Hebraismus im Aramäischen und nicht wie MANNES, *Einfluß des Aram.* 15 meint, Aramaismus im Mischnischen.

Szeged, 23. v. 1910.

IMMANUEL LÖW.

¹ Syrisch nur die künstliche Bildung ܐܕܐܝܬܐ, ܐܕܐܝܬܐ frater factus est.

Zur Geschichte des Cariyāpitaka.

Von

Jarl Charpentier.

Es ist nicht meine Absicht, hier eine vollständige Geschichte des *Cariyāpitaka* zu geben, dazu reichen mir weder Kenntnisse noch Hilfsmittel aus. Aber ich glaube doch, durch die folgende kurze Untersuchung wenigstens einige sichere Resultate gewonnen zu haben; ich würde mich sehr freuen, wenn etwas darin die Zustimmung der Fachgenossen finden könnte. Denn ich glaube, eine Geschichte des Pali-Kanons und überhaupt der ganzen buddhistischen Literatur kann erst dann in Angriff genommen werden, wenn die Entstehung und Geschichte der einzelnen Werke innerhalb dieser überaus großen Menge von Werken klar sein wird. Und das *Cariyāpitaka* ist wohl eines der unbedeutendsten und uninteressantesten der Paliwerke, hat aber durch seinen Zusammenhang mit der großen *Jātaka*-sammlung eine gewisse Bedeutung, obwohl, wie man unten sehen wird, der jetzige *Cariyāpitaka*-Text eher von negativem Wert ist. Also nur als ein bescheidener Beitrag, ein kleines Vorstudium zu einer großen Geschichte des *Jātaka*-Buches, die so erwünscht wäre und die vielleicht ein Forscher einmal aufnehmen wird, sollen diese Blätter angesehen werden. Mögen sie zu diesem großen Ziel mindestens etwas beisteuern können.

Über Abkürzungen und Literatur brauche ich nichts zu sagen. Die ersteren verstehen sich von selbst; die Literatur, die ich benutzen konnte, ist nur die allgemein bekannte.

1. Verhältnis des Carliyaṭṭaka-Textes zum Jātaka-Texte.

1. Dānapāramitā.

CP. I 1 heißt, wie bekannt, *Akatticariyam*; dem entspricht in NK. p. 45, 12 *Akittibrahmanakāle*. In der Jātakasammlung finden wir die Erzählung wieder in Jāt. 480 (F. IV, p. 286 ff.) *Akittijātakam*, in der Jātakamalā unter Nr. VII *Agastya-jātakam*.¹

Die Prosa-einleitung des Jātaka, auf welche es hier allein ankommt, berichtet etwa folgendes: In Benares wurde in einer reichen Brahmanenfamilie ein Sohn geboren, den man *Akitti* nannte. Später wurde auch eine Tochter geboren.² Als nun die Eltern gestorben, wurden die Geschwister, die allen Reichtum verachteten, Einsiedler und begaben sich in den Wald, von großen Mengen von Bäuern begleitet. Dem *Akitti* aber gefiel das Gefolge nicht und er beschloß, ganz allein seine Bußübungen zu verrichten. Ohne jemandem darüber Nachricht zu geben, begab er sich nach dem *Damilaraṭṭha* und von da weiter nach dem *Karadipa* in der Nähe des *Nagadipa*.³ Dort baute er unter einem großen *kāra*-Baume seine Laubhütte und lebte von *kāra*-Blättern und Früchten. Seiner großen Heiligkeit wegen wurde Sakkas Thron heiß; jener wollte ihn prüfen und kam, als Brahmane verkleidet, nach seiner Laubhütte, um zu betteln. *Akitti* gab ihm alles, was er hatte, und verzehrte selbst nichts. So geschah es auch am zweiten und dritten Tage; *Akitti* wurde infolge der Nahrungslosigkeit blaß und entkräftigt. Sakka wunderte sich über seine Freigebigkeit und ließ sich mit ihm in ein Gespräch ein.

¹ P. *Akatti* CP. und *Akitti* NK. J. (auch Jāt. 541, vol. VI, p. 99, 29 als Name eines rei) neben ved. kl. *Agasti*, *Agastya* kann ich nicht erklären. $k < g$ kommt ja sonst nur in *Pāṭikā* vor.

² In der Erwähnung der Schwester, die sowohl CP. als JM. übergehen, liegt vielleicht eine verschwommene Erinnerung an *Lopāmudrā*, die Gattin *Agastya*s, vor. Vgl. über *Agastya* und *Lopāmudrā* besonders L. von Schroeder, *Myst. und Min.*, p. 156 ff.

³ Diese Wanderungen nach den Ortschaften auf der Malabarküste oder in Ceylon erinnern an die älteren Erzählungen über *Agastya*s Zug nach Söden.

⁴ *Canthium parviflorum*.

Dies folgt nun in den Gāthās 1—21, wozu sich aber in CP. keine Entsprechung findet.

Das *Cariyam* in CP. lautet:

- 3.¹ *Yadā ahaṃ brahāraṇṇe suṇṇe vivinakānane²*
ajjhogaheva viharāmi Akattī nāma tāpaṇo
4. *tadā maṃ tapatejēna santatto Tīdivādhiḥhu*
dhārento brāhmaṇavayyaṇaṃ bhikkhāya maṃ upāgami.
5. *pavāṇā abhaṭaṃ paṇṇaṃ atelaṇ ca aloṇikaṃ*
mama deṇṇe tṭitaṃ disvā sakatāhena ākiriṇ.
6. *tassa dadevā³ ahaṃ paṇṇaṃ nikkujjivāna bhājanāṃ*
pun³ esanaṃ jahitvāna pavisiṃ paṇṇasālakaṃ.
7. *dutiyaṃ pi tatiyaṃ pi upagaṇchi mam³ antikāṃ*
akampito anolaggo evam eva adās³ ahaṃ.
8. *na me tappaccayā atthi sariraṇṇiṃ vivaṇṇiyaṃ*
pīṭisukheṇa ratiyā vītināmemi taṃ divaṃ.
8. *yadā māsaṃ pi dve māsaṃ dakkhiṇeṇa vasaṃ labhe*
akampito anolīno dadeyyaṃ dānaṃ uttamaṃ.
10. *na tassa dānaṃ dadamāno yasaṃ labhaṇ ca patthayaṃ*
sabbaññutaṃ patthayaṇo tāni kammaṇi ācarīṃ.

Über die Übereinstimmung der zwei Erzählungen braucht nicht weiter gesprochen zu werden. Auch wörtliche Anklänge finden sich: so vergleiche man V. 4^b: *dhārento brāhmaṇavayyaṇaṃ bhikkhāya maṃ upāgami* mit p. 238, 24—25: *brāhmaṇavayyena tassa santikaṃ āgami*, V. 8^b: *pīṭisukheṇa ratiyā vītināmemi taṃ divaṃ* mit p. 239, 5: *pīṭisukheṇ³ eva vītināmetvā* und endlich V. 5^a: *paṇṇaṃ atelaṇ ca aloṇikaṃ* mit dem Ausdruck des *paccuppannavatthu* p. 236, 27—237, 1: *alopaḍhūpanaṃ . . . kārapaṇṇaṃ*. Auf technische Ausdrücke wie *pāvisiṃ paṇṇasālakaṃ* in V. 6^b lege ich kein Gewicht.

CP. I 2 ist *Samkhacariyam*; vgl. dazu *Samkhābrahmanakāle* in NK. p. 45, 12. Die Geschichte kehrt in Jāt. 442 wieder (F. iv, p. 15 ff.), *Samkhajātakaṃ*, wo die Prosaerzählung etwa folgenden Inhalt hat:

¹ Die VV. 1—2 bei Morris sind nur Einleitungsverse zur ganzen Sammlung.

² *Chulavāsa* gibt *vipina*: (wie im Skt.), zwar nur an Ah. 536 belegt.

In früheren Zeiten, als die Stadt Benares noch *Molini* hieß, lebte dort ein reicher Brahmane namens *Samkha*, der jeden Tag sechshunderttausend Geldstücke verschenkte. Einmal kam ihm der Gedanke: „wenn mein Geld fort ist, werde ich weiter nichts verschenken können; deswegen will ich jetzt, da ich noch Geld übrig habe, nach *Suvappabhūmi*¹ gehen, um Gold zu holen“. So begab er sich nach einer Hafenstadt. Ein *Pacceka*buddha aber, der auf *Gandhamādana* lebte, sah ihn gehen und wußte, daß er Schiffbruch leiden würde. Um ihn zu retten, begab er sich ihm entgegen und stellte sich, als wandelte er mit bloßen Füßen in dem glühenden Sande herum. *Samkha* nahm ihn sofort mit, pflegte ihn wohl und gab ihm seine eigenen Schuhe. Dieser Tat wegen wurde er, als er Schiffbruch erlitten, von einer Göttin,² die die Schiffbrüchigen beschirmte, gerettet.

Das *Cariyam* wiederum lautet so:

1. *Punāparaṃ yadā homi brāhmaṇo Saṃkhasavhayo*
mahāsamuddaṃ taritukāmo upagacchāmi paṭṭanaṃ.
2. *tattha adassim paṭipathe sayambhum apparājitaṃ.*
kantāraddhanaṃ paṭipannaṃ tattāya kaṭṭinabhūmiyā.
3. *taṃ ahaṃ paṭipathe disvā imaṃ atthaṃ vicintayaṃ*
idaṃ khettaṃ anupattaṃ puñṇakāmassa jantuno.
4. *yathāpi kassako puriso khettaṃ disvā mahāgamaṃ*
tattha bijāṃ na ropeti na so dhañṇena atthiko
5. *evam evāhaṃ puñṇakāmo disvā khettavaruttaṃ*
yadā tattha karaṃ na karomi nāhaṃ puñṇena atthiko.
6. *yathā amacco muddikāmo rañño antepure jāne*
na deti tesāṃ dhanadhañṇaṃ muddito parihāyati
7. *evam evāhaṃ puñṇakāmo vipulaṃ disvāna dakkhiṇaṃ.*
yadā tassa dānaṃ na dadāmi parihāyissāmi puñṇato.
8. *evāhaṃ cintayitvāna orohitvā upāhanaṃ*
tassa pādāni vanditvā adāsim chattupāhanaṃ

¹ Nach *Subhūti* bei *Chuloxas* ist dies *Birma* und *Siam*.

² Diese Göttin (ihr Name ist *Māṇimekkhalā*) erinnert gewissermaßen an die — freilich bösesinnige — Gottheit, die das Meerwasser von Schilf, Schiffstrümmern usw. reinigt in *Nāyādharmakathā* ix, 17 ff.

9. *ten' evāhaṃ sataḡupato sukhumālo sukhe thito*
api ca dānaṃ paripūrento evaṃ tassa udās' ahaṃ.

Wenn ich die vielleicht mehr zufälligen Übereinstimmungen zwischen *mahāsamuddaṇ* in V. 1^b und p. 16, 25 und *paṭṭanaṃ* ibid. und p. 16 passim übergehe, findet sich eine ganz bestimmte Reminiscenz an p. 17, 23 *pakatisukhumālo* in V. 9^a *sukhumālo*; es ist weiter interessant, wie das CP. anstatt des ziemlich einfachen Ausdruckes im Jātakatexte p. 16, 12f.: *puññakhettaṃ me āgataṃ ajja mayā ettha bijam ropetum vaṭṭati* zwei und einen halben Vers (VV. 3^b—5) benötigt,¹ um denselben Vergleich auszuführen, und noch einen Vergleich in VV. 6—7 zusetzt, von dem sich im Jātakatexte überhaupt keine Spur findet.

Dem folgt als I 3 in CP. das sogenannte *Kurudhammacariyaṃ*; in NK. p. 45, 12 heißt es nach der Hauptperson *Dhanañjaya* *raja* *kāle*. Das entsprechende Stück in der Jātakasammlung finden wir in dem ersten Teile des *Kurudhammajātakaṃ*, Jāt. 276 (F. n. p. 365 ff.).² Die Erzählung lautet hier etwa folgendermaßen: in *Indapatta* (= *Indraprastha*, CP. hat besser *Indapaṭṭha*) herrschte König *Dhanañjaya*. Der Sohn, der nach des Vaters Tod König wurde, sowie seine

¹ Der Vergleich von *khetta* und *bija* war überhaupt in der Pāli-Literatur ganz geläufig; vgl. z. B. Jāt. 497, GG. 4—5 usw.

² In CP. ist *Dhanañjaya* der Bodhisatta; im Jāt. aber heißt es (p. 366, 23 E.): *atthi Kururatthe Indapattanaṃgare Dhanāñjaya* v. l. *B. tassa ayyamahesiyā kucchimāṇi paṭisaṇḍhiṃ gacchā*. . . . Es kann aber wohl angenommen werden, daß dem Jātaka-Verfasser das Wort *Dhanañjaya* als ein Titel der Kurukönige galt, ebenso wie ja *Brāhmadatta* für die Könige von Benares, *Janaka* für die Könige von Mithilā usw. deutlich Titel waren. Was den Ausdruck *Dhanañjaya* *raja* *kāle* in NK. betrifft, wäre *Dhanañjaya* *jātaka* für das hier zu behandelnde Stück der Erzählung viel besser, denn nur der spätere Teil (von p. 371 an) handelt vom *kurudhamma*. Übrigens zeigen die Parallelversionen im Mahāvastu I, p. 286, 22—288, 19 (über den Elefanten des Königs von Benares, der einer Epidemie im Videharreiche ein Ende machte) und ibid. p. 288, 13—290, 7 (über den Büffel des Königs von Aṅga, der es ebenso im Māgadharreiche tat), daß hier in der Pālisammlung zwei ursprünglich ganz voneinander unabhängige Jātakamotive in einen Rahmen hineingestopft worden sind. Der Vers im Pālijātaka p. 367, 8—10, der nicht mit Gāthānummer bezeichnet ist, gehörte wohl dem ursprünglichen *Kurudhammajātaka* an und hatte deswegen mit den Gāthās des *Dhanañjaya* *jātaka* nichts zu tun.

Mutter und seine Gemahlin und sein Hofstaat übten genau das *Kuru-dhamma*, das Gesetz der Kurus, d. h. die fünf Gelübde. Er besaß einen Elefanten, der Hungerleiden usw. heilen konnte; einmal brach nun im Kalingareiche schwere Hungersnot aus und nach den Anregungen seiner Minister sandte der König von Kalinga einige Brahmanen nach Indapatta, um den wundertätigen Elefanten auszuleihen. Der König Dhanañjaya aber schenkte ihnen das Tier mit allem Schmuck.

Der CP.-Text lautet folgendermaßen:

1. *puṇāparaṃ yadā homi Indapattthe puruttume*
rajā Dhanañjaya nāma kusale¹ dasah² upāgato
- 2.³ *Kalingaratthavisaya brāhmaṇā upagañchunṃ maṃ*
ayācunṃ maṃ hatthināgaṃ dhañṇaṃ maṃgalasammataṃ
3. *avutthiko janapado dubbhikkho chātako mahā*
dadāhi pavaraṃ nāgaṃ nilaṃ Añjanasavhayaṃ.
4. *na me yācakaṃ anupatte paṭikkhepo anucchavo*
mā me bhijji samādānaṃ dassāmi vipulasaṃ gajaṃ.
5. *nāgaṃ gahetvā soḍḍāyasaṃ bhikkhāre ratanāmaṃ*
jalaṃ hatthe akiritvā brāhmaṇānaṃ adasaṃ gajaṃ.

Der letzte Vers schließt sich nahe an die Worte im Jātaka, die den Schluß des eigentlichen Dhanañjaya-jātaka markieren, p. 371, 12—14: *tassa soḍḍasaṃ brāhmaṇānaṃ hatthesu śhapetvā suvaṇṇabhikkhāreṇa pupphagandhavāsitāṃ uḍakaṃ pātetvā adāsī*. Dann fügt aber das CP. noch drei Verse (6—8) hinzu, die erzählen, wie die Minister sich über die Freigebigkeit des Königs verwundern und was er dazu antwortet. Derartiges findet sich in unserem Jātakatexte nicht.

Mit 1, 4, genannt *Mahāsudassanacariyaṃ* — vgl. *Mahāsudassanakāle* NK. p. 45, 12 — gelangen wir außerhalb des Rahmens unserer Jātakasammlung. Freilich findet sich — wortüber weiter unten — der König Mahāsudassana im Jātaka, eine diesem *Cariya* entsprechende Erzählung aber nicht. Ich gebe daher zuerst den CP.-Text, allerdings

¹ Vgl. OLSENBERG, KZ 23, 320; MORRIS, CP., p. xvi, N. 3.

² Vgl. zu diesen und den folgenden Versen CP. 1, 9, 16 ff.

mit etwas anderer Verszählung als MORRIS; denn durch die Zählung und Interpunktion dieser Ausgabe wird dem Sinn des Textes übel mitgespielt:

1. *Kusāvatimhi nagare yadā āsi mahipati*
Mahāsudassano nāma cakkavatti mahabbalo
2. *tatthāhaṃ divase tikkhattum ghoṣāpemi taṃ taṃ*
ko kiṃ icchatī pattheti kassa kiṃ dīyatu dhanam.
3. *ko chātako ko tasito ko mālaṃ ko cūlepanaṃ*
nāṇḍrattāni vatthāni ko naggo paridahissati.
4. *ko pathe chattaṃ ādeti kopāhaṇa mudusabhā*
itī sāyaṃ ca pāto ca ghoṣāpemi taṃ taṃ.
5. *na taṃ dasasu thānesu na pi thānasatesu vā*
anekasataṭṭhānesu paṭiyattaṃ yācaka dhanam.
6. *divā vā yadī vā rattiṃ yadī eti vanipako*
laddhā yadicchikaṃ bhogaṃ pūrahattho¹ va gacchati.
7. *evanupamā mahādānaṃ adāsiṃ yāvajivakaṃ*
na pāhaṃ dassaṃ dhanam dammi pi n'atthi nicchayo² mayi.
8. *yathāpi āturo nāma rogato parimuttiyā*
dhanena vejjam³ tappetvā rogato parimuccati
9. *tath' evaṃ jānamāno paripāritum aseso⁴*
ānadhanaṃ pūrayitum demi dānaṃ vanipake
nirālaye⁵ apaccāye⁵ sambodhi-m-anupattiya.

Ich erwähnte soeben, daß *Mahāsudassana* — der übrigens wohl mit *Sudassana*, dem *ayyassāvaka* des 21. Buddha, *Vessabhu*, in BV. xxii, 11 ff. identisch ist — im Jātaka vorkommt. Es findet sich nämlich bei F. I, p. 391 ff. als Jāt. 95 ein *Mahāsudassana-jātakam*; dieser Text stellt aber nur einen Auszug aus den letzten Paragraphen des *Mahāsudassanasutta*, das auch im *Paccuppannavatthu*, p. 392, 2 aus-

¹ So zu lesen statt *puraḥattho* (MORRIS).

² MORRIS hat *nīcayo*.

³ *vejjam* = *cāḍyam* statt des sinnlosen *vejjam* der Ausgabe.

⁴ Die Lesart ist sicher unter Einwirkung des folgenden *pārayitum* zerstört worden. Es stand wohl eher *parimuccitum aseso* „um gänzlich befreit zu werden“.

⁵ So lese ich statt *nirālaya apaccāyo*; *paccāya* = *pratigāya* „Abgabe, Tribut“ Lex.

drücklich genannt wird, dar und handelt über den Tod des Königs. Daß hier von keinem wirklichen Jātaka die Rede sein kann, beweist obnehin die Gāthā, die nur eine Wiederholung des Schlußverses des Mhs.-Sutta ist, die berühmte Strophe:

*aniccā eata saṃkhārā uppādayadhammino
upparijjitvā nirujjhanti tesaṃ vāpasamo sukho.*

Das Mhs.-Sutta wiederum, DN. xvii,¹ ist ein seiner ganzen Komposition nach später und minderwertiger Text, der, wie bekannt, nur eine Auslegung einer Stelle des Mahāparinibbānasutta bildet. Als nämlich der Erhabene nach Kusinārā gelangte, um dort in dem Sālāwalde zu sterben, sprach Ānanda (DN. xvi, 5, 17) folgendermaßen: *mā bhante Bhagavā imasmiṃ kuḍḍanagarake ujjāṅgalanagarake sākhanagarake parinibbāyatu. santi hi bhante aññāni mahānagarāni seyyathidaṃ Campā Rājagahaṃ Sāvattī Sāketam Kosambi Barāṇasī.*² *ettha Bhagavā parinibbāyatu ettha bahū khattiyamahāsālā brāhmaṇamahāsālā gaḥapatimahāsālā Tathāgate abhippasannā te Tathāgatassa sarirapūjaṃ karissanti.*

Der Erhabene aber antwortete:

mā h'evaṃ Ānanda avaca, mā . . . avaca kuḍḍanagarakaṃ . . . sākhanagarakaṃ.

18. *Bhūtapubbam Ānanda rājā Mahāsudassano nāma ahosi cakkavatti etc. rañño Ānanda Mahāsudassanassa ayaṃ Kusinārā Kusāvati nāma rājadhāni ahosi etc. etc.*

Diese Worte finden wir nun wieder als Einleitungsworte des Mahāsudassanasutta; daraus hat man weiter auf mehr als 30 Druckseiten die ganze große Geschichte ausgesponnen, die in endlosen Wiederholungen die Herrlichkeit des Königs Mahāsudassana und der Stadt Kusāvati preist. Leider finden wir kaum etwas, das wir als direkte Grundlage des CP.-Textes betrachten könnten; natürlich ist Mahāsudassana, als ein rechter Weltherrscher, überaus freigebig, eine längere Beschreibung seiner Gabenverteilung finden wir aber

¹ DN. ed. RYNS DAVIDS et CHARPENTIER vol. II, p. 169 ff.

² So hier alle Handschriften. In DN. xvii, 1, 2 haben SS ॐ. B=K ॐ.

in diesem Texte kaum. Die einzige Stelle, die etwa herangezogen werden könnte, ist folgende (DN. xvii, 1, 23): *atha kho Ānanda raṭṭho Mahāsudassanassa etad ahoṣi: 'yaṃ nūnahaṃ imāsaṃ pokkharāṇaṃ¹ tīre evarūpaṃ dānaṃ paṭṭhapēyyaṃ annaṃ annatthikassa pānaṃ pānatthikassa vatthaṃ vatthatthikassa yānaṃ yānatthikassa sayanaṃ sayanatthikassa itthiṃ itthatthikassa hiraṇṇaṃ hiraṇṇatthikassa suvaṇṇaṃ suvaṇṇatthikassa. paṭṭhapesi kho Ānanda rāja Mahāsudassano imāsaṃ pokkharāṇaṃ tīre evarūpaṃ dānaṃ . . . suvaṇṇatthikassa.*

Es kann sein, daß dieses Stückchen die Grundlage des CP-Textes wäre; ich zweifle jedoch daran und würde eher glauben, daß das CP. hier wirklich einen älteren Text voraussetzt als jenen, den der jetzige DN. bieten kann. Da ich aber jenen Urtext nicht finden kann, bleibt das alles vorderhand eine lose Hypothese.

Auch CP. 15 — das sogenannte *Mahāgovindacariyaṃ* — hat in der Jātakasammlung kein Gegenstück. Die NK. p. 45, 13 nennt *Mahāgovindakāle*, hat aber dasselbe auch unten, p. 46, 5, wo es *Mahāgovindapaṇḍitakāle* heißt, worüber weiter unten. Der CP.-Text lautet:

1. *punāparaṃ yadā homi sattarājapurohito
pūjito naradevehi Mahāgovindo brāhmaṇo*
2. *tadāhaṃ sattarajjesu yaṃ me āsi upāyanaṃ
tena demī mahādānaṃ akkhobbhaṃ sāgarūpamaṃ.*
3. *na me dēssaṃ dhanadhaṇṇaṃ pi n'atthi niccayo mayi
sabaṇṇutaṃ piyaṃ mayhaṃ tasmā demī varaṃ dhanam.*

Das Jātaka des Mahāgovinda nun finden wir in dem *Mahāgovindasutta*, DN. xix (ed. Rhys D. und Carpenter II, p. 220 ff., wo die eigentliche Geschichte pp. 230—251 einnimmt). Einen genau entsprechenden Text finden wir in *Mahāvastu* III, p. 197 ff. (die eigentliche Mahāgovinda-Geschichte pp. 204, 8—216, 9). Das Sutta wird im Jātaka ed. F. III, p. 469, 26 erwähnt, wo von dem Kommentare (*vaṇṇana*) des Textes gesprochen wird, womit wohl einfach die die Verse umschließende Prosa gemeint ist.

¹ Diese sind früher (xvii, 1, 22) beschrieben worden.

Die Geschichte in DN. und Mhv. enthält in der Hauptsache folgendes: Der König *Disampati* (*Disāmpatī*) hatte einen Purohita, namens *Govinda*, und einen Sohn *Reṇu*. Des Purohita Sohn wieder hieß *Jotipāla* (*Jyotipāla*).¹ Als nun *Govinda* starb, wurde auf Veranlassung des *Reṇu* der junge *Jotipāla* zum Purohita ernannt. Später starb auch *Disampati* und *Reṇu* wurde König. Er hatte sechs Jugendgenossen; unter diesen verteilte nun *Jotipāla*, der von den Leuten *Mahāgovinda* genannt wurde, die ganze Erde, d. h. *Jambudvīpa*. Es entstanden somit nach dem Memorialverse in DN. xix, 36² die Reiche *Kālinga*, *Assaka*, *Avanti*, *Sovīra*, *Videha*, *Anga* und *Kāśi* mit den Hauptstädten *Dantapura*, *Potana*, *Māhissati*,³ *Roruka*, *Mithila*, *Campā* und *Bārāṇasī*. Später begannen die Leute darüber zu reden, daß *Mahāgovinda* mit *Brahman* selbst verkehre; als er das hörte, begann er Meditationen und Bußübungen, um wirklich solches zu erreichen. Schließlich offenbarte sich ihm der *Brahma Saṃpukumāra* und sprach zu ihm über die Nichtigkeit des weltlichen Treibens. *Mahāgovinda* beschließt, Einsiedler zu werden, und ging trotz aller Verlockungen in die Hauslosigkeit, endlich sogar von den sieben Königen und vielen anderen Leuten gefolgt.

Sieht man genauer nach, so findet sich hier verzweifelt wenig, das auf die Erreichung der *dānapāramitā* hinzeigte. Natürlich ist *Mahāgovinda*, wie alle *Bodhisattas*, überaus freigebig, das versteht sich von selbst; wollte man aber eine solche Erzählung nach Vernunftgründen in das CP. einfügen, dann würde sie am ehesten ihren Platz unter der *nekhammapāramitā* finden. Denn die große Weltflucht ist es doch, worauf hier alles ausgeht. Doch so etwas finden wir nirgends. Dagegen nennt, wie schon gesagt, die NK dieses Jātaka auch unter der *paṇḍapāramitā*; und es kann nicht abgeleugnet

¹ *Jotipāla* ist der eigentliche Name des heiligen *Sarabhaṅga* im *Sarabhaṅga-jātaka* (Jkt. 622, F.v, p. 125 ff.). Im *Sarabhaṅga-jātaka* des Mahāvastu (III, p. 361, 16 ff.) heißt es aber *Yajñakalita*.

² Vgl. Mhv. III, p. 208, 15 ff.

³ *Māhissati* kann ja lautlich nicht direkt mit skt. *Māhismati* identisch sein; es setzt eine Nebenform **Māhiraṭi* voraus.

werden, daß es auch hier ziemlich gut hinpassen würde. Denn als der größte Weise der ganzen Welt ist ja Mahāgovinda erkannt worden, als ihm die Teilung der Erde übertragen wird. Wie das *Mahāgovindacarīyaṃ* hier eingereiht worden ist, darüber weiß ich vorläufig nichts zu sagen.

In dem *Cariya* 16 *Nimīrājacarīyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 13 *Nimimahārājakāle* — finden wir wieder einen Text, der auch in der Jātakasammlung vorkommt; es ist das Jāt. 541 (F. vi, p. 95 ff.), genannt *Nimijātakam*.¹ Die ziemlich kurze Prosa einleitung des Jātaka erwähnt nur oberflächlich, wie Nimi überschwängliche Freigebigkeit ausübte (p. 96, 28—97, 2) mit folgenden Worten: *Nimīrājā dānājjhāsayatayā catāsu nagaradvāresu nagaramajjhā cā 'ti pañcadānasālāyo karetvā mahādānaṃ pavattesi, ekekāya dānasālāya satasahassaṃ katvā devassikaṃ pañca pañca kahāpayasatasahassāni pariccajī . . .*

Die Ähnlichkeiten werden am besten bemerkbar, wenn ich den CP.-Text daneben stelle:

1. *punāparaṃ yadā homi Mithilāyaṃ puruttame*
Nimi nāma mahārājā paṇḍito kusalatthiko
2. *tadāhaṃ mapayitvāna catusālaṃ catumukhaṃ*
tattha dānaṃ pavattesiṃ migapakkhīnaranārīnaṃ
3. *acchādanaṃ ca sayanaṃ ca annapānaṃ ca bhojanaṃ*
abbhacchinnāṃ karitvāna mahādānaṃ pavattayīṃ.
4. *yathāpi sevako sāmiṃ dhanahetum upāgato*
kāyena vācā manasa ārādhaniyam esati
5. *tath' ecāhaṃ sabbabhave pariyesissāmi bodhiyaṃ*
dānena satte tappetvā icchāmi bodhim uttamaṃ.

Man beachte den Ausdruck *mahādānaṃ pavattesi* in Jāt. p. 97, 1 und *dānaṃ pavattesiṃ* V. 2^b, *mahādānaṃ pavattayīṃ* V. 3^b.

CP. 1:7 führt den Namen *Candakumāracarīyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 13 *Candakumārakāle* — und entspricht dem Jāt. 542 (F. vi, p. 129 ff.), genannt *Khaṇḍahala-jātakam* nach einer anderen Hauptperson der Erzählung.²

¹ Vgl. über diesen Text des Verfassers *Stud. zur ind. Erzählungslit.* 1, p. 117 ff.

² In B⁴ steht aber *Candakumārājātakam*.

Nach dem Jātakatexte hatte König *Ekarāja* in *Pupphavati* einen Sohn und Thronfolger *Candakumāra* und einen Purohita, namens *Khaṇḍahāla*, den er zum Richter machte. Dieser ließ sich bestechen und urteilte falsch; das wurde durch *Canda* geändert und *Ekarāja* machte daher diesen zum Richter. Von jener Zeit an zürnte *Khaṇḍahāla* dem *Canda* und suchte bei ihm nach Blößen. Einmal sah der König im Traume den Himmel mit allen Herrlichkeiten und befragte den *Khaṇḍahāla*, wie er wohl dorthin gelangen könne. *Khaṇḍahāla* riet ihm, alle seine Söhne, Töchter und Gemahlinnen zu opfern; Vorbereitungen dazu wurden getroffen und *Canda* sollte eben geopfert werden, als er durch *Sakka* befreit wurde. Die Leute töteten *Khaṇḍahāla*, entthronten den *Ekarāja* und machten *Canda* zum König. Daß sich aber *Canda* später durch besondere Gabenverteilung auszeichnete, wird nicht erwähnt.

Die ersten zwei der sechs Verse des CP-Textes erzählen ganz kurz die Ereignisse in folgender Weise:

1. *punāparam yadā homi Ekarājassa atraja
nagare Pupphavatiyā kumāro Candazavhaya*
2. *tadāhaṃ yajanā mutto nikkhanto yaññarāṭṭato¹
saṃvegāṃ janayitvāna mahādānaṃ pavattayāṃ.*

In CP. 1 8 finden wir eine Geschichte, die sich in Altindien offenbar der höchsten Popularität erfreut hat, die Erzählung von dem sich selbst opfernden Könige *Sibi*.² Das Stück heißt *Sivirājacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 13 *Sivirājakāle* — und entspricht sowohl Jat. 499 (F. iv, p. 401 ff.) *Sivijatakam* wie auch JM. Nr. II, genannt *Sivirājajatakam*.

Es braucht nur kurz erwähnt zu werden, wie *Sakka*, als alter, blinder Brahmane verkleidet, zu dem seiner Freigebigkeit wegen berühmten König *Sibi* in *Ariṣṭhanagara* kommt und ihn um sein eines

¹ So zu lesen statt des sinnlosen *yaññarāṭṭato* der Ausgabe.

² Es sind besonders zwei Versionen der Sage berühmt geworden: 1. die hier vertretene, wie *Sibi* einem Blinden seine Augen gibt, die besonders bei den Buddhisten beliebt zu sein scheint, und 2. die Geschichte, wie *Sibi* einem Habicht sein eigenes Fleisch darbietet, damit er einer Taube das Leben gebe in MBh., KSS. usw.

Auge bittet. Der König aber läßt sich durch seinen Leibarzt *Sivaka* beide Augen ausreißen und gibt sie dem Bettler.

Ganz dieselben Züge zeigt die 16 Verse umfassende Erzählung in CP., weshalb ich darauf verzichte, sie in extenso zu geben. Von unmittelbaren Wortähnlichkeiten zwischen den beiden Versionen habe ich folgendes notiert: der V. 2

*yaṃ kiñci mānusaṃ dānaṃ adinnaṃ me na vijjati
yo pi yāceyya maṃ cakkhuṃ dadeyyaṃ avikampito.*

findet sich Wort für Wort ähnlich im Jātaka p. 402, 25—26 wieder, ist aber nicht als Gāthā gezählt worden.¹ Weiter heißt es von Sakka in V. 6, daß er als . . . *jarāturo andhavaṇṇo* . . . auftrat; vgl. damit p. 403, 4: *jarāpatto andhabrahmaṇo viya* . . .; und als er zum Könige spricht, sagt er in CP. V. 8^b: *tava dānaratā kitti uggatā decamānuse*, im Jātaka p. 403, 8—9: *mahārāja tava dānaññāsayaṃ nissāya samuggagatena kittighosena sakalalokasannivāso nirantaro* . . . Der V. 12:

*aho me mānasaṃ siddhaṃ saṅkappo paripūrīto
adinnapubbhaṃ dānavaraṃ ajja dassāmi yācaka*

erinnert stark an die Gedanken des Königs im Jātaka p. 403, 17f.: *aho me lābhā ajja vata me manoratho matthakaṃ pāpuṇissati adinnapubbadānam dassāmi*. Schließlich heißt es in V. 14: *tato so codito mayhaṃ Sivako vacanaṃkaro uddhariteṇa* etc., wozu man Jāt. G. 16 vergleiche, wo es heißt:

*codito Sivirajena Sivako vacanaṃkaro
vaṇṇo cakkhāni uddhataṃ etc.*²

CP. 19 ist das *Vessantaracariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 13 *Vessantarakāle*³ — und entspricht dem letzten Jātaka der Palisammlung

¹ Es scheint mir deshalb glaublich, daß der Vers dem älteren CP.-Texte gehörte und von da aus von dem Verfasser der Jātakaprosa in den Jātakatext übernommen wurde.

² Der letzte Vers (Nr. 16) des *Cariya* ist in besserer Form zitiert im Jāt. iv. p. 406, 17—18.

³ Die NK. spricht nochmals (p. 47, 14) von *Vessantara* und wiederholt den V. 58 des CP. 19: *accīṇāya paṭhavi viññāya sukhaṃ dukkhaṃ | sāpi dānabalaṃ mayhaṃ suttakhattaṃ pakampatha*.

(Jāt. 547, F. vi, p. 479 ff.), dem *Vessantarajātakam*, sowie auch dem neunten Texte in Arya Śūras JM., der den Namen *Viśvāntarajātakam* führt.

Die Existenz Buddhas als Vessantara ist, wie bekannt, die allerletzte, bevor er als Sohn des Königs Suddhodana und der Königin Māyā aus dem Tusitahimmel herunterkam.¹ Die Geschichte handelt von dem Prinzen *Vessantara*, der von allem Anfang an überaus freigebig war, so daß er sich bereit erklärte, sein Herz, Fleisch und Blut zu verschenken. Später gibt er den Gesandten des Königs von Kāṣiā einen mit wunderbaren Eigenschaften ausgestatteten Elefanten als Gabe;² darüber zürnen die Stadtbewohner und seine Verwandten und treiben ihn in Landsflucht nach dem Berge *Vanka*. Dort schenkt er einem alten Brahmanen seine Kinder *Kaṇḍajā* und *Jālī*, dem als Brahmanen verkleideten Sakka seine Gattin *Maddā*. Schließlich suchen ihn seine Eltern auf, er wird wieder ins Reich geführt und besteigt den Thron. Seine Freigebigkeit und Frömmigkeit war derart, daß er siebenmal die Erde zum Beben brachte.

Ganz ähnliches erzählt nun das CP. Da aber der Text 58 Verse umfaßt, wäre es zu weitläufig, ihn hier zu wiederholen; ich begnüge mich damit, die Ähnlichkeiten zwischen Jātaka und Cariya, soweit ich sie bemerkt habe, zu verzeichnen.

Zu V. 2^b vgl. Jāt. p. 481, 25; zu V. 3^a vgl. G. 2^b; zu V. 4^b vgl. G. 3^a; zu V. 5 vgl. G. 4; V. 7 = G. 14; zu VV. 8—9 vgl. p. 484, 25 ff.; VV. 10—11 = GG. 15—16; VV. 12—14 = GG. 17—19; zu V. 16 ff. vgl. CP. i, 3, 2 ff. (s. oben); zu V. 17^b vgl. G. 21^b; V. 18^a = G. 22^a; zu V. 22 vgl. GG. 42, 44; zu V. 28 vgl. G. 210; VV. 32—38 = GG. 220—226; zu V. 39 vgl. G. 230; zu VV. 41—42 vgl. p. 519 f.; zu V. 50 vgl. G. 624; VV. 52—53 = GG. 627—628; V. 58 endlich ist = NK. 269.

Vielleicht wird sich noch mehr finden, das mir versehentlich entgangen ist.

¹ Vgl. die Bemerkungen bei SENARATNA, *SBB.* i, p. 93.

² Vgl. das *Kurudhammacariyam*. (oben i 3); auch die Verse sind zum Teil identisch.

Das letzte *Cariya* endlich, das zur Beleuchtung der *dānapāramitā* dient, CP. : 10, heißt *Sasapaṇḍitacariyam* und entspricht dem Jāt. 316 (F. III, p. 51 ff.) *Sasajātakam* und der vi. Erzählung bei Ārya Śūra, genannt *Śasajātakam*.

Es ist die bekannte Geschichte von dem weisen Hasen,¹ der im Wald als Freund und Lehrer eines Affen, eines Schakals und einer Otter lebte. Unter anderem belehrte er sie auch, die *uposatha*-Tage in Ehren zu halten. An einem solchen Tage kam Sakka in Brahmanengestalt, um die vier 'Weisen' zu prüfen: die Otter bot ihm sieben *rohita*-Fische, der Schakal das Abendessen eines Feldhüters, nämlich eine Eidechse und einen Topf voll saurer Milch,² der Affe Früchte und frisches Wasser. Der Hase aber, der sich schämte, ihm nur Gras darbringen zu können, und zugleich eine früher nicht gesehene Opferwilligkeit zeigen wollte, hieß den Fremden Holz sammeln und ein Feuer anzünden. Jener tat so und der Hase stürzte sich ins Feuer, um dem Gast seinen gebratenen Leib darbringen zu können. Durch Sakkas Einfluß beschädigte ihn das Feuer nicht, sondern war kalt wie Eis.

Der CP.-Text, der 19 (oder eher 20) Verse umfaßt, zeigt eine Abweichung, indem er zwar in V. 2

*makkaṭṭo ca sigālo ca uddapoto c'ahaṃ tadda
vasāma ekasāmantā* etc.

die drei Genossen nennt, nicht aber den Besuch des Sakka bei Affe, Schakal und Otter erwähnt. Übrigens vergleiche man zu V. 8^b: *ahaṃ tiṇena yāpemi na sakka tiṇaṃ dātave* den Jātakatext p. 53, 5—6: *mama santikaṃ āgatānaṃ yācakaṇaṃ tiṇāni dātum na sakkoti*³ und zu 11^b: *sādhu kho vi anuppatto ghāsahetu mam' antike* + 12^a *adinna-pubbaṃ dānavaraṃ ajja dassāmi te ahaṃ* Jāt. p. 54, 23f.: *brāhmaṇa*,

¹ Die Popularität der Erzählung bezeugt z. B. die Auspielung darauf in Jāt. 513, G. 30: *Indaṃ hi so brāhmaṇaṃ maññamāno | saso adāsesi sako surā*.

² Daß die beiden 'weisen' Tiere die Fische und das Abendessen gestohlen haben, scheint nicht ihre Heiligkeit zu mindern.

³ Verschieden für *sakkomi*?

*sutthu te katanā ahāratthāya mama suttikaṃ āgacchantena ajjāhaṃ
mayā nadinnapubbam dānaṃ dassāmi.* Schließlich muß wohl der Vers

*bhikkhū¹ upagataṃ disvā sakattānaṃ pariccajiṃ
dāneṃ me samo n'atthi esā me dānapārami,*

den der CP.-Text von diesem *Cariya* trennt und an das Ende der Schlußgāthas des ersten Buches stellt, ursprünglich als V. 20 dem *Sasapaṇḍitacariyam* angehört haben, da die NK. p. 45, 16 ihn als dem *Sasapaṇḍitajātaka* gehörig zitiert.

2. Silapāramitā.

CP. II 1 heißt *Silavanāgacariyam* — vgl. NK. p. 45, 20 *Silavanāgarajakāle* — und entspricht dem Jāt. 455 (F. IV, p. 90 ff.), genannt *Mātiposakajātaka*,¹ ein Name, der sich ebenso bewährt, wie der in CP. gebrauchte.

Das Jātaka berichtet von einem jungen, im Himavant lebenden Elefanten, der die Stärke von tausend Elefanten besaß und Führer einer Herde von achtzigtausend war. Er hatte eine blinde Mutter, der er durch Boten Früchte senden ließ. Als er bemerkte, daß die anderen die Früchte verzehrten und die Mutter nichts bekam, zog er eines Tages mit ihr fort, um sie selbst pflegen zu können. Es geschah nun einmal, daß ein Waldwanderer sich verirrete; der Elefant zeigte ihm den Weg nach Benares. Dieser erzählte dem König von dem gewaltigen Elefanten und der König sandte einen Elefantenbändiger, um ihn zu fangen; der Elefant ließ sich ganz ruhig beim Rüssel in die Stadt leiten. Später aber, als der König seine Klagen der Mutter wegen hörte, ließ er ihn wieder los.

Der CP.-Text lautet folgendermaßen:

1. *yadā ahoṣi parane kuṇḍaro mātiposako
na tadā atthi mahiyā guṇeṇa mama sādiso.*
2. *parane disvā vanācaro raṭṭho maṃ paṭivedayi
taṃ anuccharo mahārāja guḍo vasati kaṇane.*

¹ Der Index zum Jāt. (FAURÉLL, Jāt. VII, p. 140) hat hier *Mātiposakajātaka*. Es gibt auch ein *Mūtī* oder *Mātiposakasutta* (erwähnt Jāt. VI, p. 70, 11).

3. *Na tassa parikkhāy' attho na pi ālakakāṣṇyā
saṃgahāte soṇḍāya sayam eva idh' ehi.*
4. *tassa taṃ vacanaṃ sutvā rājā pi tuṭṭhamānaso
pesesi hatthidamakaṃ chekācariyaṃ susikkhitaṃ.*
5. *gantevāna so hatthidamako adassa padumassare
bhisamūlaṃ uddharantaṃ yāpanatthāya mātuyā.*
6. *viññaya me silaguyyaṃ lakkhayaṃ upadhārayi
ehi puttā ti vtvāna mama soṇḍāya aggahi.*
7. *yaṃ me tadā pākatikaṃ sarirānugataṃ balaṃ
ajja nāgasuhassānaṃ balena samasādisaṃ*
8. *yadi 'haṃ tesaṃ pakuppeyyaṃ upetaṃ gahayāya maṃ
paṭibalo bhavē tesaṃ yāva rājjaṃ pi¹ mānusaṃ.*
9. *api cāhaṃ silarakkhāya silapāramipūriyā
na karomi citte aññathattaṃ pakkhipantaṃ maṃ ālake.*
10. *yadi te maṃ tattha kotteyyuṃ pharasūhi tomarehi ca
n'eva tesaṃ pakuppeyyaṃ silakhaṇḍabhayā mama.*

Zum Ausdruck *hatthidamakaṃ chekācariyaṃ* in V. 4 vgl. *hatthācariyaṃ* p. 91, 23; der V. 5 ist eine Umschreibung von p. 91, 24: so (*hatthācariyo*) . . . *gantevā Bodhisattaṃ naṇiniṃ paeisitevā gocaraṃ gaṇhantaṃ passi*; zu V. 6 vgl. p. 91, 31—33: *hatthācariyo . . . tassa lakkhayasampattiṃ disvā 'ehi puttā' ti rajatadāmasādisāya soṇḍāya gahetvā* etc.; die VV. 7—10 endlich enthalten im wesentlichen eine erweiternde Umschreibung der Worte auf p. 91, 27 ff.: *ahaṃ kho pana mahābalo hatthisahassaṃ pi viddhamsetuṃ samattho pahomi kujjhitevā raṭṭhakaṃ senāvāhanaṃ nāsetuṃ sace pana kujjhissāmi silaṃ me bhijjissati tasmā ahaṃ sattihi kotteyyamāno pi na kujjhassāmi*.

CP. II 2 ist das *Bhūridattacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 20 *Bhūridattanāgarājakāle*² — was dem Jāt. 543 (F. VI, p. 157 ff.), *Bhūridattajātakaṃ* genannt, entspricht. Der Inhalt des Jātaka ist äußerst kurz gefaßt der folgende:

¹ *pi* steht hier wohl für *kim api*.

² In NK. folgt *Bhūridattajātaka* nach dem *Cumpeyyajātaka*, im CP. ist, wie man sieht, die Anordnung die umgekehrte.

Die erste Abteilung, das *Nagarakhaṇḍam*, ist hier von keinem Belang, da nur erzählt wird, wie die Prinzessin *Samuddajā* von Benares mit dem Schlangenkönige *Dhatarattha* vermählt wurde. Sie bekamen vier Söhne, von denen der eine, *Datta*, der großen Klingheit wegen, die er bei einem Besuch in Indras Himmel zeigte, *Bhūridatta* genannt wurde. *Bhūridatta* wünschte dieselbe Herrlichkeit zu erreichen wie die Götter und ging daher in die Welt der Menschen, wo er auf einem Ameisenhaufen die *Uposatha*-Tage beobachtete. Er nahm einen armen Brahmanen und dessen Sohn, die im Walde herumstreiften, in die *Nāga*-Welt mit und ließ sie in aller Herrlichkeit leben. Als diese wieder in ihre Heimat zurückgekehrt waren, ohne irgendwelche Schätze mitzubringen, wurden sie von der Frau des Brahmanen geschunden und gingen wieder in den Wald; dort trafen sie einen Schlangenbändiger, namens *Ālambāna* oder *Ālambāna*; der Brahmane zeigte ihm trotz des Widerspruches seines Sohnes den *Bhūridatta*. *Ālambāna* bezauberte den *Bhūridatta*, nahm ihn in einem Korb mit und ließ ihn tanzen.¹

So weit erzählt nun auch der CP.-Text in den ersten fünf der neun Verse des *Cariya*:

1. *punāparaṃ yadā homi Bhūridatto mahiddhiko*
Virūpakkhena mahārāṇā devalokam agañṇ' ahaṃ.
2. *tattha passitvā 'haṃ deve ekantaṃ sukhasamappite*
taṃ saggāṃ gamanattāya silabbataṃ samādayim.
3. *sarirakiccaṃ kateṇa bhutvā yāpanamattakaṃ*
caturō aṅge adhiṭṭhāya semi sammikamuddhani.
4. *chaviyā cammena maṃsena nahāru-ajjhikehi vā*
yassa etena karaṇiyaṃ dinnāṃ yeva harātu so.²
5. *samsito akataññuna³ Ālambāno maṃ aggahi*
peḍḍaya pakkhipetvāna kaḷeti maṃ tahiṃ tahiṃ.

¹ Die weitere Entwicklung der langen Geschichte geht uns hier nichts an, da sie im CP. nicht berücksichtigt wurde.

² Dieser Vers ist = CP. II, 10, 3; vgl. auch I, 10, 19: *chaviccamaṃ maṃsaṃ nahāru-ajjhikadayaṃ bāḍhaṃ etc.*

³ Nämlich *brāhmaṇa*.

Zu VV. 3—4 vergleiche man Jāt. p. 169, 17 . . . *vammikama-tthake bhoṇe ābhunṇite caturāṅgasamannāgataṃ*¹ *uposathaṃ adhi-tthāya* . . . und ibid. 24—25: *yo mama cammaṃ vā nahāruṃ vā atthiṃ vā ruhiṃ vā icchati so harātu*.

CP. II 3 ist das *Campeyyanāgacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 20 *Campeyyanāgarājakāle*, das, wie schon erwähnt, vor *Bhūridattanāgarājakāle* steht; es entspricht dem Jāt. 506 (F. IV, p. 454 ff.), *Campeyyajāta* genannt. Die Erzählung findet sich auch im Mahāvastu, wo sie in Vol. II, p. 177 ff. steht.²

Das Jātaka erzählt wie in dem vorigen Text von einem tugendhaften Schlangenkönige, der hier *Campeyya* (*Campaka*) heißt; er lebte in dem Grenzstrom zwischen dem Aṅga- und Magadhreiche. Wie er mit dem Magadhakönige Freundschaft schloß und was daraus folgte, gehört nicht in diesen Zusammenhang. Ebenso wie Bhūridatta beobachtete auch Campeyya auf einem Ameisenlaufen die *Uposatha*-Tage und wurde bei einer solchen Gelegenheit von einem Schlangenbändiger gefangen genommen, der ihn an verschiedenen Stellen und zuletzt im Schloßhofe auftreten ließ. Campeyya hielt aber überall sein Gelübde, niemandem Schaden zu tun.

Ganz dasselbe erzählt nun der CP-Text:

1. *punāparaṃ yada homi Campeyyako mahiddhiko tadāpi dhammiko āsi sīlabbatasamappito.*
2. *tadāpi maṃ dhammacāriṃ upavutthaṃ uposathaṃ ahikuṇḍiko³ gahevaṇa rājadvāramhi kiṭṭhi.*
3. *yaṃ so vannaṃ cintayati nilapitaṃ va lohitaṃ tassa cittānucattanto homi cintitasannibho.*
4. *thalaṃ kareyyam udakaṃ udakaṃ pi thalaṃ kare yadi 'haṃ tassa pakuppeyyaṃ kkaṇṇena cārikaṃ kare.*

¹ Vgl. zu diesem Ausdruck COWELL, *The Jātaka*, vol. VI, p. 88, N. 1. — Es kehrt in CP. II, 10, 2 wieder.

² Über das Verhältnis des Mhv.-Textes zum Jātakatexte vgl. Verfasser, *MÖ.*, Vol. III, p. 34 ff.

³ FAUSBÖLL hat überall *agunḍiko*.

5. *yadi cittavasi hessam parihayissamī silato
silena parihinassu uttamatto na sijjhati.*
6. *kāmaṃ bhijjatu 'yaṃ kāyo idh' eva vikiriyatu
n'eva sam pabhindeyyaṃ vikirante bhusaṃ viya.*

Zu V. 3 vergleiche man Jāt. p. 458, 2: *nilādisu vāṇesu . . .
yaṃ yaṃ brāhmaṇo icchati Mahāsatto taṃ tad eva katvā naccati*;
es müssen dies wohl technische Ausdrücke für verschiedene Arten
des Schlangentanzes sein — der ‚blaue‘ Tanz usw.¹ Zu den Schluß-
worten des V. 6 vgl. auch den Ausdruck p. 457, 10: *bhusamutthi
viya vippakirissati.*

CP. II 4 ist das *Cula* (oder *Culla**) *bodhicariyaṃ*, das in NK.
nicht erwähnt ist; in der Jātakasammlung ist das Jāt. 443 (F. IV,
p. 22ff.) das *Cullabodhi-jātakam*, als Nr. XXI steht in Arya Śūra's JM.
das *Cullabodhi-jātakam*.

Bodhi² ist der Sohn eines reichen Brahmanen in Benares, den
seine Eltern mit der Tochter einer vornehmen Familie vermählen.
Nach der Eltern Tod gehen die jungen Gatten, deren Unschuld in
fast rührender Naivität beschrieben wird, als Einsiedler in den
Wald. Da sie dort das ‚*jhāna*‘ nicht erreichen können, kehren sie
nach Benares zurück und nehmen in dem königlichen Garten ihren
Aufenthalt. Der König kommt einmal dahin und erblickt die schöne
junge Einsiedlerin, in die er sich heftig verliebt. Da der Asket
auf seine Frage nur die Antwort gibt, sie sei seine Schwester im
Glauben, läßt sie der König mit Gewalt in den Harem schleppen.
Trotzdem zürnt ihm Bodhi nicht. Später wird alles wieder gut
gemacht.

Gerade dasselbe — natürlich ohne den Schluß der Erzählung
— berichtet der CP-Text, den ich nicht anzuführen brauche. Wort-
anklänge finden sich nämlich wenige; nur V. 4: *rājuyyāne vasam'
ubho* erinnert an Jāt. p. 23, 13: *rājuyyāne vasimṣu* und V. 6: *saha-
dhamma akasāsani* ein wenig an p. 33, 29: *ekapabbajjaya pabbajita*.

¹ Vgl. pw. unter *nila* usw.

² Die Erzählung heißt natürlich *Cullabodhi-jātaka* im Gegensatz zu *Mahābodhi-
jātaka* (Jāt. 528), worüber weiter unten.

CP. II 5 ist das sogenannte *Mahīṣa*¹ *rājacariyam*, das sich in NK. nicht findet. Es ist das Jāt. 278 (F. II, p. 385 ff.) *Mahisajātakam*, das sich bei Ārya Śūra als Nr. xxxiii, *Mahisajātakam* genannt, findet.

Die Jātakaerzählung lautet: Als Brahmādatta in Benares regierte, wurde Bodhisatta in der Gegend vom Himavant als Büffel geboren. Als er herangewachsen und groß an Stärke und Körperbau war, ging er auf Hügel und Gebirge, in Höhlen und Walddickicht und erblickte endlich einen lieblichen Baum, bei dem er sich, das Essen wiederkauend,² tagsüber aufhielt.

Aber ein unverschämter Affe kam vom Baum herunter, stieg auf seinen Rücken und verrichtete dort seine Notdurft; dann ergriff er seine Hörner und trieb, am Schwanze hängend, gleichsam schaukelnd, sein Spiel. Bodhisatta aber war von Geduld, Liebe und Freundlichkeit erfüllt und tat, als ob er des Affen Schändlichkeiten nicht bemerkte. Der Affe setzte sie fort. Eines Tages sprach ein Baumgott, der dort wohnte, auf dem Baume stehend, also: ‚Herr Büffel, warum duldest du die Unverschämtheit dieses elenden Affen? Mache doch ein Ende damit!‘ und, sich weiter darüber verbreitend, sprach er die ersten zwei Verse:

1. ‚Was denkst du denn, daß du immerfort alle Unannehmlichkeiten, die dir dieser leichtsinnige, frevelhafte (Affe) bereitet, duldest, als kämen sie von dem Herrn aller Wünsche?‘

2. ‚Stoß ihn mit deinen Hörnern herunter, tritt ihn mit deinen Hufen nieder! Falls dem keine Grenze gesetzt wird, werden dich die Toren noch mehr bedrängen.‘

Als Bodhisatta das hörte, sagte er: ‚Baumgott, falls ich die Unverschämtheiten dieses hier nicht dulden würde, ohne von ihm in allem, was Geburt, Familie und Stärke betrifft, beschimpft zu sein,

¹ Es fragt sich, ob man sowohl p. *māhiṣa*- als auch p. *mahīṣa*- als Äquivalent des skt. *māhiṣa* ‚Büffel‘ ansehen darf. Bei der Beurteilung der Form *mahīṣa* bleibt immerhin das Wort *mahīṣant* ‚reich an Büffeln‘ (lex.) von gewisser Bedeutung.

² *gocaram gahetvā* eigentlich ‚nachdem er gefressen hatte‘.

wie könnten dann meine Wünsche in Erfüllung gehen? Er wird sich gegen einen anderen ebenso unverschämt benehmen, in dem Gedanken, jener sei meinesgleichen. Falls er sich aber gegen wilde Büffel so benimmt, dann wird ihn ein solcher tot schlagen; und wenn er dann durch einen anderen getötet ist, wird mir Befreiung sowohl von Unannehmlichkeit als vom Blutvergießen werden'. Dann sprach er den dritten Vers:

3. 'Falls er sich gegen einen anderen so benimmt, denkend, er sei meinesgleichen, wird ihn dieser töten — dann werde ich des ganzen los sein.'

Nach Verlauf einiger Tage ging der Bodhisatta fort und ein anderer, wilder Büffel kam hin und lebte dort. Der elende Affe dachte: 'sieh' mal, er ist wieder da', lief auf seinen Rücken und benahm sich wie vorher. Der Büffel aber schüttelte ihn herunter, durchbohrte mit den Hörnern sein Herz und trat ihn mit seinen Hufen zu Brei'.

Ganz dasselbe, mit Ausnahme der Lösung der Geschichte, erzählt das *Cariya* in seinen elf Versen. Zu V. 2: *pabbhāre gividugge ca* vergleiche man Jāt. p. 385, 20: *pabbatapādapabbhāragiriduggavanaghaṭṭesu coranto* . . .; zu V. 6^b: *nāsehi' etaṃ chavaṃ pāpaṃ siṅgehi ca khurehi ca* vgl. G. 2^b: *siṅgena nihaṇaḥ' etaṃ padasa ca adhiṭṭhaha*; endlich ist V. 10 ganz identisch mit G. 3.

CP. II 6 heißt *Rururajacariyam* und fehlt ebenso wie 7 und 8 in der NK. Die Jātakasammlung hat als Jāt. 482 (F. IV, p. 255 ff.) das *Rurujātakam*, bei Ārya Śūra in der JM. steht es als Nr. xxvi. Der Inhalt des Jātaka ist kurz folgender: Ein Gildemeister in Benares hatte einen Sohn, namens *Mahādhanaka*; in dem Gedanken: 'wenn er etwas lernen soll, wird er Mühe haben', ließ er ihn nichts lernen. Als der Vater gestorben, wurde der Sohn bald von allerlei Scheimen ruiniert; schließlich nahm er unter dem Vorwand, am Ufer der Ganga einen verborgenen Schatz zu besitzen, seine Gläubiger mit und stürzte sich in den Strom. Zu jener Zeit war der Bodhisatta eine goldfarbige Antilope, die in einem Haine am Gangesufer lebte; er hörte den Ruf des Versinkenden und stürzte sich ohne Be-

denken ins Wasser, wo es ihm gelang, den Mahādhanaka zu retten. Er zeigte ihm den Weg nach Benares, nahm ihm aber das Gelübde ab, niemandem seinen Wohnort zu verraten. Als Mahādhanika nach Benares kam, hatte gerade die Königin Khemā in einem Traume eine goldfarbene Antilope gesehen und wünschte sich jetzt eine solche. Mahādhanika erzählte dem Könige sein Abenteuer und dieser zog aus, um die Antilope zu erjagen, was ihm auch gelang. Als er den wahren Sachverhalt erfuhr, wollte er den falschen Mahādhanika töten lassen, ließ ihn aber auf Fürbitte der Antilope los.

Denselben Inhalt finden wir in dem kleinen Poem des CP., das folgendermaßen lautet:

1. *punāparaṃ yadā homi sutattakanakasannibho
migarājā Rurū¹ nāma paramasīlasamahito*
2. *ramme padese ramaṇye vivitte amanussake
tathā vasaṃ upāgañchiṃ Gaṅgākule manorame,*
3. *atha upari Gaṅgāya dhanikehi paripīḷito
puriso Gaṅgāya patati jīcāmi cā marāmi vā.*
4. *rattiṃ divaṃ so Gaṅgāya vuyhamāno mahodake
ravanto karuṇaṃ ravam majjhe Gaṅgāya gacchati.*
5. *tassāhaṃ saddaṃ sutvāna karuṇaṃ paridevato
Gaṅgāya tīre thatevāna apucchīṃ ko si tvaṃ naro.*
6. *so me puṭṭho ca vyākāsi attano kāraṇaṃ tadā
dhanikehi bhito tasito pakkhanto 'haṃ mahānadip.*
7. *tassa katevāna karuṇāṇā cajīteṃ mama jīvitam
parisiteṃ niharin tassa andhakāramhi rattiya.*
8. *assatha kalam aṇṇāya tassāhaṃ idam abravim
ekan tam varam yacāmi nā maṃ kassaci pāvada.*
9. *najaram gatevāna acikkhi pucchito dhanahetuko
rājānaṃ so gahetvāna upagañchi mam' antikaṃ.*
10. *yāvata kāraṇaṃ sabbaṃ raṇṇo ārocitam maya
rajā sutvāna vacanaṃ ussuṇi tassa vikuppaya
idh' eva ghaṭayissāmi mittadūbhiṃ anariyaṃ.*

¹ So statt Ruru zu lesen.

11. *taṃ ahaṃ anurakkhanto nimmini mama attanā*
tīṭṭha te¹ so mahārāja kāmāṃkaro bhavāmi te.
 12. *anurakkhiṃ mama sīlaṃ nārakkhiṃ mama jīvitaṃ*
sīlavā hi tadā āsiṃ bodhiyā yeva kārāṇā.

Zu V. 1: *sutattakanakasannibho* vgl. Jāt. p. 256, 12: *sumajjita-kañcanapattavayho*; *ramaṇiye* . . . *Gaṅgākule* in V. 2 erinnert an Jāt. p. 456, 10—11: *Gaṅganivattane ramaṇiye* . . . *supupphitambavane*; in V. 3 heißt es *Gaṅgāya patati*, im Jāt. p. 456, 8: *Gaṅgāya pati*; in V. 4^{a-b} steht: . . . *vuyhamāno* . . . *ravanto karuṇaṃ ravaṃ* . . ., im Jāt. p. 456, 9: . . . *vuyhanto kārūṇāravaṃ viraṇi*; V. 8^b stimmt inhaltlich sehr nahe mit p. 456, 23—25 überein; in V. 10^c steht: *idh'eva ghaṭayissāmi mittadābhiṃ anariyaṃ*, im Jāt. G. 10^c: *hanāmi mittadduṃ akiccakariyaṃ*; endlich heißt es in V. 11^b: *kāmāṃkaro bhavāmi te*, vgl. dazu den Ausdruck im Jāt. G. 11^c: *ahaṃ ca te kāmāṃkaro bhavāmi*.

CP. II 7 ist das *Mātāṅgacariyam* und entspricht dem letzten Teile des sogenannten *Mātāṅgajātakam* (Jāt. 497, F. iv, p. 375 ff.). Das Jātaka wird in Mil. P. p. 123 ff. erwähnt.

Wie ich ZDMG 63, 171 ff.² auseinandergesetzt habe, setzt sich das Jātaka aus zwei miteinander nur lose oder überhaupt nicht zusammenhängenden Teilen zusammen. Es mag gleichgültig sein, welchen Teil man als das ursprüngliche *Mātāṅgajātaka* bezeichnen will; der erste und größere Teil bewährt sich jedenfalls durch die genaue Übereinstimmung seiner Verse mit einem alten jainistischen Texte als ein unzweifelhaft alter und wertvoller Rest der altindischen „Asketenpoesie“. Der Inhalt des zweiten Teiles ist sicher auch alt — sowohl die Anspielung darauf in Majjh. Nik. I, p. 378³ und Jāt. 530, G. 28 als auch die Berührungspunkte, die die Erzählung mit ähnlichen Berichten im *Sarabhaṅgajātaka* (Jāt. 522, F. v, p. 126 ff.) und *Saṃkiccajātaka* (Jāt. 530, F. v, p. 261 ff.) hat, wo ebenfalls von

¹ Es ist wohl eben *tīṭṭhā* zu lesen.

² Wo ich eben den ersten Teil des Jātaka im Zusammenhang mit dem Kap. XII des *Uttarajjhayaṇam* behandelt habe.

³ Siehe ZDMG 63, 172, N. 3.

Verfolgung der Asketen seitens der Könige die Rede ist,¹ bestätigen diese Annahme.

Der Teil des Jātaka, von welchem hier die Rede sein soll, lautet (von p. 388, 7 an):

„... Dann wohnte am Ufer des Flusses *Vettavati*,² in der Nähe der Stadt *Vettavati*, ein brahmanischer Asket, namens *Jātimanta*, der auf seine Geburt sehr stolz war. *Mātāṅga* dachte: „ich will seinen Stolz vernichten“, ging hin und nahm seinen Wohnort in der Nähe am oberen Laufe des Flusses. Als er nun einmal einen Zahnstocher benutzt hatte, dachte er: „dieser soll in den Flechten des *Jātimanta* hängen bleiben“ und warf den Zahnstocher in den Strom. Und als jener Wasser schlürfte, blieb der Zahnstocher in seinen Flechten hängen. Als er das bemerkte, sprach er: „Verdammtes Zeug!“³ und dachte: „von wo kommt wohl dieses böse Omen, das muß ich untersuchen“, ging stromaufwärts, erblickte den *Mātāṅga* und fragte: „aus welcher Kaste stammst du?“ — „Ich bin ein *Cāṇḍāla*“. — „Hast du einen Zahnstocher ins Wasser geworfen?“ — „Jawohl, das habe ich getan“. — „Geh zur Hölle, du Hurensohn, du *Cāṇḍāla*, du Unglücksvogel! wohne nicht hier, nimm deine Wohnung stromabwärts!“ Jener wanderte stromabwärts, warf aber noch einen Zahnstocher ins Wasser, der gegen den Strom schwamm und in den Flechten *Jātimanta*s hängen blieb. Da sprach er: „Geh zur Hölle, du Elender, wenn du hier wohnen bleibst, soll am siebenten Tage dein Haupt in sieben Stücke zerbersten.“ *Mātāṅga* dachte: „wenn

¹ Daß diese Berichte aus älterer Quelle herübergenommen sind, beweist die G. 23 über *Ajṇu*, der den *Aṅgira*s *Gotama* beschuldigte und der kein anderer ist als der *Arjuna Sahasrabāhu* (Jāt. 530, G. 26 *Ajṇu* ... *sahasrabāhu*) des Epos (der Kommentator nennt ihn ganz richtig *Kekarājadhāniyaṇi rājyaṇi karento*, *Arjuna* war König der *Kekaya* oder *Hāhaya* (MBh. III 116. 184; XII 49, Rām. VI 32 usw.), vgl. Lüders, *GA.* IX 2, p. 5, N. 1). König *Dayāḍaki* in G. 21, der den *Kiṣa Vācha* (= *Kṛiṣa Vāsa*) tötete, ist vielleicht der von *Vaiṣyāyana* genannte grimmige Herrscher *Dayāḍaka* oder *Dayāḍakya Bhoja*, vgl. Verfasser, *Festchr. f. E. F. Jannarson*, S. 31.

² *Vettavati* Name eines Nebenflusses der *Yamunā*.

³ *naṣṣa vaṣaṭi*.

⁴ Vgl. zu dieser Geschichte *Fick*, *Soziale Gliederung*, p. 27.

ich ihm zürne, wird meine Tugend zugrunde gehen; ich werde aber ein Mittel zu seiner Demütigung finden“, und am siebenten Tage verhinderte er den Sonnenaufgang. Erschrocken liefen alle Leute zu Jatimanta und fragten: „Ehrwürdiger, hast du wohl den Sonnenaufgang verhindert?“ Er antwortete: „Nein, am Ufer wohnt aber ein *Candala*, der muß das getan haben“. Die Leute gingen zu Mātāṅga und sprachen: „Ehrwürdiger, hast du den Sonnenaufgang [389] verhindert?“ — „Ja, meine Herren.“ — „Aber weswegen?“ — „Euer Freund, der Asket,¹ hat mich, einen Unschuldigen, verflucht; wenn er hieher kommt, mir zu Füßen fällt und um Verzeihung bittet, will ich die Sonne loslassen.“ Sie eilten dahin, schleppten ihn mit, bogten ihn zu den Füßen des Mātāṅga und zwangen ihn, um Verzeihung zu bitten; dann sagten sie: „Laß die Sonne los, o Ehrwürdiger!“ — „Es ist nicht möglich, denn falls ich das tue, wird sein Kopf in sieben Teile bersten.“ — „Ehrwürdiger, was sollen wir denn tun?“ Er antwortete: „Holt eine Lehmscholle!“ und, als sie das getan, sagte er: „Leget die Scholle auf seinen Kopf und führet ihn ins Wasser!“ Dann ließ er die Sonne los. Als die Sonne frei geworden, barst die Scholle in sieben Teile und der Asket tauchte unter.²

Als Mātāṅga ihn so gedemütigt hatte, dachte er: „Wo wohnen jetzt jene sechszehntausend Brahmanen?“³ und, als er sich sagte: „beim König *Mejjha*“,⁴ dachte er weiter: „Ich werde sie demütigen“, er ging durch übernatürliche Kraft dahin, stieg in der Nähe der Stadt

¹ *bimbhākaṃ kulūpakatāpaso*; im Jāt. i, p. 257 kommt ein *kulūpako ajjiviko* vor, was Fick, *Soziale Gliederung*, p. 155 mit „Familiensasket“ übersetzt. In Jāt. iv, p. 36 steht *amhākaṃ kulūpakatāpasassa*. Und Jāt. iv, p. 445 sagt ein falscher Asket: *idāni ajjukulūpako bhavissāmi* „heute werde ich ein Freund (oder Vertrauter) des Königs werden“.

² Diese hatten ihn, wie der erste Teil des Jātaka erzählt, früher beleidigt und waren deswegen von den Göttern lahm gemacht worden. Mātāṅga heilte sie mit den Resten seiner Speisen; weil aber die Brahmanen Überbleibsel von den Speisen eines *Candala* gegessen, traten sie aus ihrer Kaste aus und zogen in ein anderes Land. Vgl. Fick, *Soziale Gliederung*, p. 31.

³ *Mejjha* muß wohl skt. *Medhya* sein; ich kenne aber keine Person dieses Namens in epischer oder sonstiger Literatur. Die *Sarvāgukr.* nennt einen *Medhya Kāpo* als Liederverfasser; vgl. aber *Medhātithi* und *Medhyātithi*.

herunter, nahm seinen Almosentopf und ging in der Stadt bettelnd herum. Als ihn die Brahmanen erblickten, dachten sie: „Wenn er auch nur einen Tag hier bleibt, wird er uns zugrunde richten“; sie liefen zum König und sprachen: „Eure Majestät, ein Gaukler und Zauberer ist hierher gekommen, nimm ihn fest!“ Der König willigte ein. Mātanga aber hatte seinen Topf voll verschiedener Speisen mit, saß auf einer Bank, sich an eine Mauer lehnend, und wollte essen, als ihn die Abgesandten des Königs fanden und mit einem Schwert töteten. Er wurde in der Brahmawelt wiedergeboren. In diesem Leben war der Bodhisatta ein Ichneumonbändiger¹ und wurde in diesem niedrigen Gewerbe² totgeschlagen.³ Die Götter aber zürnten und ließen einen Regen von glühender Asche über das Reich des Mejjha fallen; damit machten sie es ganz öde und leer. Deswegen heißt es:

24. Nachdem der heilige Mātanga von Mejjha getötet worden war, ging jener mit seinem ganzen Volke zugrunde — so entstand der Mejjhawald.⁴

Vergleichen wir nun mit dieser Erzählung den CP.-Text:

1. *punāparam yadā homi jafilo uggatāpano*
Mātango nāma nāmena nīlavā susamāhito
2. *ahañ ca brāhmaṇo eko Gaṅgākūle vasāmi ubho*
aham vasāmi upari hetthā vasati brāhmaṇo.

¹ So übersetzt ROUSE in COWELL Jāt. IV, p. 244 das Wort *koṇḍadamaka* („a mongoose-tamer“, nach Nr. 1 „taking *koṇḍa-* to be the same as *koṇḍa-*“), ob mit Recht, ist jedenfalls zweifelhaft.

² *paralantipullabhūvena*.

³ Was diese Meinung eigentlich beabsichtigt, verstehe ich nicht. Wenn darin etwas altes steckt, würde es am ehesten zeigen, daß der letzte Teil des Jāt. 497 ursprünglich ganz selbständig war und erst später mit dem ersten, wo Bodhisatta doch von Hause aus ein heiliger Asket ist, zusammengeführt wurde. Dies scheint ja auch das CP., das nur den späteren Teil kennt, zu bestätigen.

⁴ Es ist schwierig zu glauben, daß der Versanfang *apahāṇamāno Mejjhā Mātangam* etc. nicht ursprünglich mit Jāt. 530, G. 28: *apahacca manussu Mejjho Mātangam* etc. identisch war. C¹ hat *apahāṇamāno*, C² *apahāṇamāno* und C³ *Mejjho*, B⁴ *Majho*. — Zur Geschichte vom Entstehen des Mejjhawaldes vgl. auch MIL. P., p. 130.

3. *vīcaranto 'nukūlamhi uddham me assam 'addasa
tattha maṃ paribhāsetvā abhisapi muddhaphālanam.*
4. *yadi 'haṃ tassa kuppeyyaṃ yadi sīlam na gopaye
oloketvān' ahaṃ tassa kareyyaṃ chārīkaṃ viya.*
5. *yaṃ so tadā maṃ abhisapi kupito duṭṭhamānaso
tass' eva matthake nīpati yogena taṃ pamocayim.*
6. *anurakkhiṃ mama sīlam nārakkhiṃ mama jīvitam
sīlava hi tadā asim bodhiyā yeva kāraṇā.*

Wörtliche Übereinstimmungen gibt es hier sehr wenige. *muddhaphālanam* in V. 3 erinnert an den Ausdruck *sattadhā muddham phalissati* im Jāt. pp. 388, 21 und 389, 7; *abhisapi* in VV. 3 und 5 steht auch p. 389, 3.

CP. II 8 heißt *Dhammādhammadevaputtacariyam* und ist früher nicht identifiziert worden, vgl. Monks, *BV. & CP.*, p. xv.¹ Es ist aber das sogenannte *Dhammajātakam* (Jāt. 457, F. iv, p. 100 ff.), das in Übersetzung folgendermaßen lautet:

[100] „Früher, als Brahmādatta in Benares regierte, wurde der Bodhisatta im *kāmāvacaraloka* als ein Gott, namens *Dhamma*, geboren, Devadatta aber hieß *Adhamma*. Und am Vollmondstage, gegen Abend, als die Leute nach dem Essen in traulichem Gespräch bei den Türen saßen, in Dörfern, Städten und Königsstädten, bestieg *Dhamma* in göttlicher Pracht seinen Götterwagen und reiste, umgeben von himmlischen Nymphen, herum; in der Luft stehend sprach er: „Lasset ab von dem Tiertöten und den übrigen zehn Wegen der Sünde, erfüllet eure Pflichten gegen Vater und Mutter und folget dem dreifachen Weg des Rechtes; [101] dann werdet ihr das Himmelreich erlangen und große Ehren genießen“. So trieb er die Menschen auf den zehn Pfaden des Rechtes an und fuhr von rechts an um den Jambudīpa herum. *Adhamma* aber belehrte sie: „Tötet lebende Wesen“ usw. führte sie auf die zehn Wege der Sünde ein und fuhr von links an um den ganzen Jambudīpa herum.

¹ Monks dachte fragend an *Mittāmittojātaka* in the *Deśasamipāṭa*, was also Jāt. 473 (F. iv, p. 196 ff.) wäre, ein Text, der in jener Zeit noch nicht zugänglich war und mit diesem nichts zu tun hat.

Einmal begegneten sich ihre Wagen in der Luft und die Leute riefen einander zu: „Wem gehört ihr? Wem gehört ihr?“ Sie antworteten: „Wir gehören Dhamma, wir gehören Adhamma“, machten einander Platz und teilten sich voneinander. Dhamma aber sprach zu Adhamma: „Mein Freund, du bist Adhamma, ich aber bin Dhamma, mir gebührt der Vorrang; lenke also deinen Wagen zur Seite und gib mir Raum¹, und er sagte den ersten Vers her:¹

1. „Ich verleihe Ruhm, ich tue das Rechte, mich preisen immer Asketen und Brahmanen; von Göttern und Menschen verehrt bin ich, Dhamma — mir gebührt der Weg, geh zur Seite, Adhamma!“

Und dann weiter:

2. Adhammas hohen Wagen habe ich bestiegen, ich bin unerschrocken und mächtig; warum sollte ich dann heute dir, o Dhamma, den Weg räumen, was ich früher niemandem getan habe.²

3. „Dhamma fürwahr erschien zuerst auf dieser Erde, erst später entstand Adhamma; ich bin der älteste, der edelste und zuerst geboren, gib also, du jüngerer, dem älteren Raum!“

4. „Weder weil du darum bittest, noch weil es sich ziemt, noch weil du es verdienst, will ich dir Platz geben; [102] nein, heute werden wir beide hier streiten — wer siegt, der soll den Weg nehmen.“

5. „Ich bin Dhamma, berühmt über alle Welt, mächtig, von unendlichem Ruhm, ohnegleichen, mit allen Tugenden begabt — wie könntest du wohl siegen, o Adhamma?“

6. „Mit Eisen hämmert man Gold, nie hämmert Eisen man mit Gold; falls Adhamma heute den Dhamma besiegt, dann wird Eisen ebenso viel wert sein wie Gold.“

7. „Falls du wirklich im Streit der stärkste bist, o Adhamma, so will ich dir ohneweiteres Platz machen und alle deine schlechten Worte verzeihen, obwohl sie weder gut noch klug waren“.

Diese sechs Verse sprachen sie, einander Antwort gebend. [103]. Im selben Augenblick aber, als der Bodhisatta den letzten Vers sprach, konnte Adhamma nicht länger in seinem Wagen stehen

¹ Die Situation erinnert ein wenig an den Wortstreit zwischen Varuṇa und Indra in *RV*, iv, 42, 1 ff.

bleiben, sondern fiel kopfüber auf die Erde hinunter; die Erde aber spaltete sich und er wurde in Avici wiedergeboren.¹

Ebendasselbe erzählt nun der CP.-Text:

1. *punāparaṃ yadā homi mahāyakkho mahiddhiko*
Dhammo nāma mahāyakkho sabbalokaanukampako
2. *dasakusalakammapathe samādapento mahajānaṃ*
carāmi gāmanigamaṃ samitto saparijjaṇo.
3. *pāpo kadariyo yakkho dipento dāsa pāvake*
so p'attha mahiyā carati samitto saparijjaṇo.
4. *Dhammavādi Adhammo ca ubho paccanikā mayaṃ*
dhure dhuraṃ ghaṭṭayanta samimhā paṭipathe mayaṃ.
5. *kalaho vattati aṃsa kalyāṇapāpakassa ca*
mayya okkamanutthāya mahāyuddho upaṭṭhito.
6. *yadi 'haṃ tassa pakuppeyyaṃ yadi bhinde tapogunaṃ*
saha parijanaṇaṃ tassa rajabhāṇaṃ karayy' ahaṃ.
7. *apī cāhaṃ silarakkhāya nibbāpetvāna mānaṃ*
saha janena' okkamiteā pathaṃ pāpass' adā's' ahaṃ.
8. *saha pathato okkanto katra citassa nibbutiṃ*
vivaraṃ addāsi paṭhavi pāpuyakkhassa tāvado.

Zu V. 2^a vgl. Jāt. p. 101, 2: *manusse dasakusalakammapathe samādapento*; zu V. 8^a vgl. p. 103, 3: *paṭhaviyā vicare dinne*. Sonst gibt es keine unmittelbaren Wortanklänge.

CP. II 9 heißt *Jayaddisacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 21—22: *Jayaddisarājassa putta-Alinasattukumārakāle* — und entspricht dem Jāt. 513 (F. v, p. 21 ff.), *Jayaddisajātakam* genannt.

Das Jātaka erzählt folgendes: In *Kaṇṇipilla* herrschte ein König *Pañcala*; dessen erste Gemahlin gebär ihm einen Sohn. Darüber wurde eine der Nebenfrauen zornig und wünschte: „Ach, könnte ich nur das neugeborene Kind verschlingen“; so wurde sie eine *Yakṣiṇī* und aß zwei Kinder der Königin nacheinander. Das dritte aber konnte sie, weil sie verfolgt wurde, nicht verschlingen; inzwischen ergriff das Kind ihre Zitzen und begann zu trinken. So wurde es

¹ Es folgen vier *abhisambuddhagāthās*, die ich nicht zu übersetzen brauche.

das Kind des Unholdes, und sie ernährte ihn auf einem Leichenacker mit Menschenfleisch. Da es nun dachte: 'Ich bin ein *Yakṣa*' setzte es nach dem Tode seiner Pflegemutter jene Lebensweise fort. Inzwischen hatte die Königin noch einen Sohn geboren, den man *Jayaddisa* nannte. Als dieser herangewachsen und König geworden war, bekam auch er einen Sohn, namens *Alinasattu*.¹ Der Unhold aber hauste auf dem Leichenacker und wurde auf die Bitten der Stadtbewohner von dort vertrieben; dann nahm er im Wald seinen Aufenthalt und lebte von Menschen, die er von vorbeiziehenden Karawanen raubte. Einmal begab sich nun Jayaddisa auf die Jagd; als er eben aus der Stadt hinauszog, kam ein Brahmane aus Takka-silā heran und bot ihm vier Verse, jeden gegen hundert Goldstücke, an. Der König hieß ihn warten und zog fort. Als er nun ein Gazelle sehr weit verfolgte, kam er, ohne es zu wissen, zum Wohnort des Menschenfressers (*porisada*). Dieser packte ihn und wollte ihn sofort verzehren; der König erhielt aber doch die Erlaubnis, die Verse des Brahmanen zu hören, gegen das eidliche Versprechen, wieder zurückzukehren. Als Alinasattu die Geschichte zu hören bekam, ging er trotz der Bitten seines Vaters an seiner Stelle in den Wald, wurde aber seines Edelmutes wegen von dem *Yakṣa* losgelassen, den er auch bekehrte.²

Ganz ähnliches erzählen die elf Verse des CP.-Textes, die ich hier nicht in extenso ausführe.³ Zu V. 3^b: *so me pitum aggahesi 'bhakkho si mama mā calī'* vgl. Jāt. p. 23, 10—11: ... *bhakkho me si'*

¹ An anderen Stellen des Jātaka sowie im CP. *Alinasatto* genannt. Es hat wohl etymologisierenden Schreibern sowohl *satta* = *sattā* als *sattu* = *sattu* vorgeschwebt. Vgl. dazu *Jarāsandha*, ein Name, der in Pkt.-Texten bisweilen *Jara-sindha* aber auch **sindhu* lautet.

² Eine ähnliche Geschichte ist das *Mahānatasoma-jātaka* (Jāt. 537, F.v, p. 456 ff.). Vgl. über diese Geschichten und ihr Verhältnis zu epischen Erzählungen Verfasser, WZKM. XLIII, 1915. Ähnliche Erzählungen haben auch Harnet, ZDMG. 60, 769 ff. und Verfasser, Studien zur ind. Erzählungsliteratur I, p. 138 ff. behandelt. Vgl. weiter unten an nr. 12.

³ In V. 2 soll natürlich *succadhamma* ... *Alinasatto* stehen, in V. 1 wohl *Kappilāyana* statt *Kappi*.

tī hatthe gahetvā . . . in Betracht von p. 23, 18: *rajaṃ yakkhaṃ disvā ūrukkhambhaṃ patevā* . . . ist wohl in V. 4¹ zu lesen: *ūruthambho¹ ahā tassa disvāna porisādakam*; zu V. 10²: *papatissami rukkhato* vgl. G. 25³: *rukkhassa vā te paputami aggā*; zu V. 10⁴: *ujjalehi mahāaggiṃ* vgl. G. 26⁴: *jalehi aggiṃ* und G. 27⁵⁻⁶: *mahantam aggiṃ | sandipayitvā* . . . und *ibid.* ⁴: *ādipito dāni mahāyam aggi*.

CP. II 10 ist das *Samkhaṇḍakapāṇāṇīyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 23: *Samkhaṇḍakapāṇāṇīyaṃ* — und entspricht dem Jāt. 524 (F. v, p. 161 ff.), dem *Samkhaṇḍakapāṇāṇīyaṃ*, dessen Inhalt überhaupt — mindestens im Anfang, worauf es hier ankommt — ungefähr derselbe ist wie der des Bhūridattajātaka.² Ein Schlangenkönig, der in die Menschenwelt geht, um die Fastentage zu beobachten, wird von Schlangenhändlern festgenommen, will sich aber trotz aller Schmerzen nicht verteidigen — das ist der hauptsächliche Inhalt der Jātaka-Einleitung und des CP.-Textes. Von Wortanklängen habe ich bemerkt: V. 3 stimmt zu Jāt. p. 163, 7—8;³ in V. 5 erinnert *kāḍḍhā āropayitvāna* an p. 164, 5: *kāḍḍhā āropayitvāna*; in V. 7 endlich steht *koffayante pi sattiḥhi*, vgl. p. 163, 26: *sarirāṇi sattiḥhi koffetvā*. Der V. 7 ist übrigens in NK. p. 45, 24—25 als V. 260 zitiert.⁴

3. Nekkhammapāramitā etc.

CP. III 1 heißt *Yudhañḍajayacariyaṃ* und kommt ebenso in 4—5; 7—11 und 13 in der NK. nicht vor. Es entspricht dem sogenannten *Yudhañḍajayajātakaṃ*⁵ (Jāt. 460, F. iv, p. 119 ff.), dessen Inhalt der folgende ist:

In der Stadt *Rammāna*⁶ lebte König *Sabbadatta*, der 1000 Söhne hatte. Der älteste, der Kronprinz war, hieß *Yudhañḍajaya*. Als er eines

¹ Statt des sinnlosen *uru*.

² S. oben unter II 2.

³ Vgl. oben zu II 2, 4.

⁴ In den VV. 4 und 7 ist natürlich *Bhojaputtā* und *Bhojaputte* zu schreiben statt *bhojū*.

⁵ Die Handschrift B⁴ hat überall *Yudhañḍajaya*.

⁶ Nach der Prosasage war dies der Name von Bārāṇasī in jener Zeit. In G. 9 hatten C³⁰ *Rammāna*, B⁴ *Rammāna*.

Morgens in den Garten fuhr, sah er überall an Ästen, Blättern usw. Tautropfen, als er aber gegen Abend zurückkehrte, waren sie zur Erde gefallen. Da dachte er: „Die Existenz der lebenden Wesen ist den am Grashalme haftenden Tautropfen ähnlich, somit muß ich, der ich Krankheit, Alter und Tod unterworfen bin, Vater und Mutter um Urlaub bitten und in die Hauslosigkeit gehen.“ Das tat er auch und wurde, die Bitten seiner Eltern nicht beachtend, Einsiedler.

Dasselbe berichtet auch der CP.-Text, den ich nicht anzuführen brauche. Wörtliche Anklänge habe ich nicht gefunden, außer, daß V. 2^b: *mātāpitu ca vanditvā pabbajjāṃ anuyāc' ahaṃ* ein wenig an Jāt. p. 120, 18—19: *pitarāṃ vanditvā . . . pabbajjāṃ yācanto* erinnert.

CP. III 2 ist das *Somanassacariyam* — vgl. NK. p. 45, 27: *Somanassakumārakāle* — und entspricht dem Jāt. 505 (F. IV, p. 444 ff.), *Somanassajātakam* genannt. Der Inhalt der Erzählung ist kurz der folgende:

Im Kurureiche, in der Stadt der nördlichen Pañcala, lebte König *Reṇu*. Einmal kam der von 500 Asketen begleitete große Büsser *Mahārakkhita* dahin, um Nahrung zu betteln; der König lud ihn ein, während der Regenzeit im Schloßgarten zu verweilen. Als die Regenzeit zu Ende war, brachen die Asketen wieder auf, um zum Himavant zu gehen. Unterwegs kam *Mahārakkhita* der Gedanke: „Wird König *Reṇu* wohl einen Sohn bekommen oder nicht? Doch, er wird einen bekommen.“ Und er sagte zu den übrigen Asketen, die darüber unter sich sprachen: „Seid nicht bekümmert, Ehrwürdige! in der Morgendämmerung wird ein Göttersohn aus dem Himmel kommen und im Leibe der ersten Gattin des Königs empfangen werden.“ Nun befand sich unter den Asketen ein Betrüger (*kaṭatapaṣa*); als er dies hörte, tat er, als ob er krank wäre und nicht weiter gehen könnte. So wurde er zurückgelassen und eilte bald darauf in die Stadt, wo er dem König das Ereignis prophezeite, als hätte er es selbst durch übernatürliche Einsicht zu wissen bekommen. Er wurde der Favorit des Königs, nahm im Garten seinen Aufenthalt und wurde seiner Prophetengabe wegen *Dibbacakkhika* genannt.

Im Leibe der Königin wurde der Bodhisatta empfangen und zu rechter Zeit geboren; er erhielt den Namen: Prinz *Somanassa*. Als er sieben Jahre alt war, brachen an der Grenze Unruhen aus und der König begab sich dorthin, um sie zu unterdrücken, nachdem er dem Dibbacakkhuka den Prinzen warm empfohlen hatte. Jener übte im Geheimen das Gewerbe eines Gärtners und Gemüsehändlers aus; als der Prinz kam, ihn zu besuchen, war er gerade damit beschäftigt, seine Pflanzen zu bewässern. Der Prinz zeigte ihm keine Ehre, sondern sagte nur: 'Was betreibst du, du Gärtner, du weltlicher Mensch' (*gahapatika*), und ging von dannen. Der Asket aber beschloß, sich zu rächen; so stellte er sich, als ob er schwer verwundet wäre, und lag in seiner (von ihm selbst) zerstörten Hütte.¹ Als der König kam und ihn über den Grund seiner Niedergeschlagenheit befragte, klagte er den Prinzen an; der König befahl, diesen töten zu lassen. Es gelang ihm aber zu beweisen, daß der Asket wirklich von Gemüsehandel lebte und viel Geld gesammelt hatte. So wurde der Prinz freigelassen und der König bot ihm das Reich an; er lehnte es ab und wurde unter Zustimmung seiner frommen Mutter, der Königin *Subhaddā*, Einsiedler. Der Betrüger aber wurde von den Leuten totgeschlagen.

Ganz dasselbe erzählen nun die 16 Verse des CP-Textes, nur wird das endliche Schicksal des falschen Asketen nicht erwähnt. Von wirklichen Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten habe ich folgendes bemerkt: in V. 3^a steht *kuhakatāpaso* und in V. 4^a *kuhakaṃ* (vgl. weiter VV. 9^a und 10^a), vgl. Jāt. p. 445, 12 *kuhakaṃ* und 23 *kuhakaṃ tāpasaṃ*;² in V. 3^b heißt es: *arāmaṃ malāvacchaṃ ca ropetvāna so jīvati*, vgl. p. 445, 30: *sūpeyyasākaṃ ca valliphalāni ca*

¹ Ich zweifle kaum daran, daß die Schilderung p. 446, 11 ff. darüber, wie der falsche Asket seine Hütte und sich selbst zurechtete, eine Ausschweifung des Prosa-Verfassers ist. Denn in den GG. 1 und 2 heißt es nur ganz allgemein: *ko taṃ hiṇṇasā hetheti* und *puttina te hethayito decā*, und in G. 10, wo der König den Prinzen anklagt, sagt er nur: *taṃ laddhaṃ saṃyataṃ brahmacāriyaṃ | kamma tvevaṃ brāhī gahapatu*.

² B¹ hat *kuhikatāpasaṃ*.

ropetvā; in V. 7^a spricht der König: mā pamajji tuvaṃ tātā jaṭilaṃ uggatapasam, im Jāt. p. 446, 1 sagt er: Dibbacakkhutāpasam mā pamajji; in V. 8^b nennt der Prinz den Asketen gahapati, p. 446, 7 sagt er: kiṃ karosi paṇṇika gahapatika; in V. 11^b heißt es: sīsaṃ . . . chinditvā, in G. 3^d: chetvāna sīsaṃ . . .; in V. 12^a steht: mātu aṅke nisinnassa ākaḍḍhitvāṇ' āyanti maṃ, vgl. G. 23^{a-d}: mātuc-ca aṅkasmī ahaṃ nisinno | ākaḍḍhito sāhasā tehi deva.

CP. III 3 heißt *Ayogharacariyam* — vgl. NK. p. 45, 27: *Ayogharapaṇḍitakale* — und entspricht dem *Ayogharajātakam* der Pālisammlung (Jāt. 510, F. IV, p. 491 ff.). Bei Ārya Śara in der JM. kommt als Nr. xxxii des *Ayogharajātakam* vor.

Der Inhalt des Jātaka ist folgender: Des Königs *Brahmadatta* in Benares erste Gemahlin wurde schwanger; eine ihrer Nebenfrauen, die selbst kein Kind hatte, war darob sehr eifersüchtig und wünschte: 'Könnte ich nur dein Kind verschlingen.' Infolgedessen wurde sie eine *yakṣiṇī* und verzehrte die zwei erstgeborenen Söhne der Königin.¹ Als aber die Königin zum dritten Mal schwanger wurde, ließ der König ein eisernes Haus (*ayoghara*) bauen, wo das Kind geboren und bis zu seinem sechzehnten Lebensjahre gepflegt wurde. Es erhielt deswegen den Namen Prinz *Ayoghara*. Als er nun 16 Jahre alt war, ließ ihn der König frei und wollte ihn zum Herrscher des ganzen Reiches machen. Er aber nahm das nicht an, sondern wurde Einsiedler.

Dasselbe erzählt der CP.-Text mit folgenden Worten:

1. punāparaṃ yadā homi Kāsirājassa atrojo
ayogharamhi samvaddho nāmen' āsi Ayogharo.
2. dukkhena jiviko laddho sampiḷe paṭiposito:
ajj' eva putta paṭipajja kevalaṃ vasudham imam.
3. saratthakaṃ sanigamaṃ sajanam vanditvā khattiyam.
ahjālaṃ puggahetvāna idam vacanam abhaci:
4. ye keci mahiyā satta hina-m-ukkatthasvajjhina
nirarakkhā sake gehe vadḍhanti saha nātibhi.

¹ Vgl. die Einleitung des *Jayaddisajātaka* (s. oben unter CP. II 9).

5. *idaṃ loke uttariyaṃ sampiḷe mama poṣaṇaṃ
ayogharamhī saṃvaḍḍho appabbhe 'candasuriye.*
6. *paṭikuṇapasaṃpuṇṇā mucchitā mātu kucchito
tato ghorataṛe dukkhe puna pakkhitt' ayoghare.*
7. *yadi 'haṃ tādissaṃ patvā dukkhaṃ paramadāruraṃ
rajjesaṃ yadi rajjāmi pāpānaṃ uttamaṃ siyaṃ.*
8. *ukkaṇṭhito 'mhi kāyena rajjena 'mhi anattiko
nibbutiṃ pariyesissaṃ yattha maṃ maccu na maddiye.*
9. *ecchaṃ antayitvāna viravantaṃ mahājanaṃ
uḍgo va bandhanaṃ chetvā pavisi kānanaṃ vanaṃ.*
10. *māta pitā na me dessā na pi me dessaṃ mahāyasaṃ.
sabbāññutaṃ piyaṃ mayhaṃ tasmā rajjaṃ pariccajijā.*

Von Wortanklängen habe ich folgende bemerkt: der V. 6 erinnert stark an Jāt. p. 493, 6 ff.: *ahaṃ dasamāse Lohakumbhiniraye viya Gūthaniraye viya ca mātukucchimhī vasitvā mātukucchito nikkhantakīlato paṭṭhāya soḷasa vassāni etasmiṃ bandhanāgāre vasiṃ* etc.;¹ zu V. 8 vgl. p. 493, 26 und 28: *bhava ukkaṇṭhito 'smi . . . alaṃ me rajjena*; zu V. 9² endlich vgl. p. 499, 9: *ayadāmaṃ bhinditvā mattahatthī viya* etc.³

CP. III 4 ist das *Bhisacariyaṃ*;⁴ die entsprechende Geschichte der Pālijātakasammlung finden wir in dem *Bhisajātakam* (Jāt. 488, F. IV, p. 304 ff.). In der JM. kommt als Nr. XIX das *Bisajātakam* vor.⁵

Es wäre verlorene Mühe, das eigentliche Hauptereignis des Jātaka wiederzugeben, da der CP.-Text darauf nicht im geringsten anspielt. Die einleitenden Worte der Jātakaerzählung berichten, daß

¹ Vgl. auch ibid. 21 ff.: *deva ahaṃ dasamāse Gūthaniraye viya vasitvā kucchito nikkhanto . . . soḷasa vassāni bandhanāgāre vassanto . . . Uvodayaniraye khito viya ahoṣiṃ.*

² Noch näher kommt der Ausdruck in Jāt. 509, G. 20: *nāgo chetvā va bandhanaṃ*. Vgl. dazu Verfasser, ZDMG. 62, 732. Des Sinnes wegen vgl. auch SN, 29: *asabho-rūpaṃ chetva* (C¹ *chetva*, C² *echetvā*, B¹ *chetvā*) *bandhanāni | nāgo pūṭṭhitaṃ ca dālayitvā*, wozu FAUSSÖLL, SN., p. XV, TRECKNER, *Mit. P.*, p. 369 und FRANK, ZDMG. 63, 26 f.

³ Besser wäre 'the story of the lotus-stalks' als 'the story of Bhisā', wie es Monm. übersetzt, CP. p. 94.

⁴ Ich habe den Pālitext usw. in ZDMG. 64, 65 ff. behandelt im Zusammenhang mit Parallelversionen im MBh.

die sieben Söhne einer reichen Brahmanenfamilie in Benares — *Ma-hakaṇḍama*, *Upakaṇḍama* und fünf andere — und die Tochter, *Kaṇḍadevi*, das häusliche Leben verachten und Einsiedler werden wollen, was sie auch nach dem Tode der Eltern ausführen.

Ganz dasselbe erzählt der CP-Text, nur mit der schlichten Abweichung, daß im Jātaka die Eltern tot sind, als die *Pabbajjā* stattfindet, im CP. aber nehmen sie daran teil. Es heißt nämlich in den VV. 7—8:

7. *te mayhaṃ vacanaṃ sutvā pitu mātū ca sāveyyuṃ
mātā pitā evaṃ ahu: sabbe pi pabbajjāma bho.*

8. *Ubho mātā pitā mayhaṃ bhagini ca satta bhātaro
amitadhaṇaṃ chaddāyitvā pavisiṃhā mahāvanaṃ.*

Wortauklänge finden sich wenige: V. 3 erwähnt *mātā-pitāhi pahita saḥayā*, im Jāt. p. 305, 21 heißt es von den Eltern: *sāḥāye pesitvā*; V. 5 lautet:

5. *te¹ maṃ tadā ukkhipantaṃ pucchimsu patthitaṃ mama:
kiṃ tvaṃ patthayasi samma yadi kāme na bhuñjasi.*

Im Jāt. heißt es p. 305, 21—23: *atha naṃ saḥāyā 'samma kiṃ pana tvaṃ patthento kāme paribhuñjituṃ na icchisiti' pucchimsu.* Weiter findet sich nichts.

CP. III 5 ist das *Soṇapaṇḍitacariyam* und entspricht dem sogenannten *Sona-Nandajātakam* (Jāt. 532, F. v, p. 312 ff.).

Es wäre zwecklos, den Inhalt des Jātaka näher anzugeben, da der CP-Text überhaupt nicht auf die dort erzählten Ereignisse Bezug nimmt. Es wird nur im CP. erzählt, daß *Soṇa* und sein Bruder *Nanda*, die die Freuden eines häuslichen Lebens gänzlich verachten, mit ihren Eltern in die Hauslosigkeit ziehen. Dasselbe erzählt der Jātakatext pp. 312, 19—313, 15. Auklänge an den Wortlaut des Jātaka habe ich in diesem CP-Texte nicht gefunden.

CP. III 6 ist das *Temiyacariyam* — vgl. p. NK. 46, 25; *Māgopakkhajātaka* — und entspricht dem Jāt. 538 (F. vi, p. 1 ff.), genannt in C *Māgopakkhajātakam*, in B aber *Temiyajātakam*.

¹ Nämlich *sāḥāyā*.

Die Jātakaerzählung berichtet etwa folgendes: Bodhisatta wurde als Sohn des Königs von Benares und seiner Gemahlin Candādevī, einer Prinzessin von Madra, geboren. Er erhielt den Namen Prinz *Temiya*.¹ Als er einen Monat alt war, führte man dem Könige vier Räuber vor, die verschiedene Strafen erhielten. Am nächsten Tage, als der Prinz unter dem weißen Sonnenschirm lag, begann er sich seiner früheren Existenzen zu erinnern; er fürchtete sich, weil er einst König werden sollte. Da kam zu ihm eine Göttin, die früher seine Mutter gewesen war, und riet ihm, sich taubstumm zu stellen. So würde er der königlichen Macht, die zur Hölle führt, los werden. Obwohl man ihm die schwersten Proben auferlegte, verharrte er in diesem Zustande, bis endlich in seinem sechzehnten Jahre der König anbefahl, ihn lebendig zu beerdigen. Als der Wagenlenker schon anfang das Grab zu machen, sprach er endlich; er belehrte den Wagenlenker. Dann wurde er Einsiedler und bekehrte auch seine Verwandten.

Ganz dasselbe erzählt der CP-Text, weshalb es nutzlos wäre, ihn wiederzugeben. Der V. 7 lautet (die Göttin spricht):

*mā paṇḍiccaṇ vibhāvaya bahumataṇ sappāṇinaṇ
sabbo jano ocināyatu evaṇ attho bhavissati.*

und stimmt ziemlich genau zu G. 1 (p. 4, 18—19):

*mā paṇḍiceiyaṇ² vibhāvaya bālamato bhava sabhapāṇinaṇ
sabbo taṇ jano ocināyatu, evaṇ tava attho bhavissati.*

Der CP-Verfasser hat hier eine schlichte Umredaktion des Jātakaverses vorgenommen.

Die Antwort des *Temiya* folgt in V. 8¹—9²:

*karomī te taṇ vacanaṇ yaṇ tevaṇ bhāṇasi devate
atthakāmasi me amma hitakāmasi devate.*

¹ Weil bei seiner Geburt im ganzen Reiche Regen fiel. Man führte also den Namen an skt. *Amṛta-* ‚naß‘, *tenana-* ‚Feuchtigkeit, Naßmachen, Brühe‘, p. *tenana-* ‚wetting‘.

² B¹ ♦*paṇḍuṇa*.

Ganz identisch ist G. 2, nur steht dort: *yaṃ maṃ bhayaṃ* . . . Weiter heißt es in V. 10^b . . . *tayo aṅge adhiṭṭhahiṇi*, vgl. p. 4, 26: *tāni tiṇi aṅgāni adhiṭṭhahi*.

Schließlich findet sich die G. 18 mit einer schlichten Änderung (CP. . . . *attā na me ca dessiyo*, NK. besser . . . *na pi me dissaṃ mahāyaṇaṃ*) als NK. 266.¹

CP. III 7 heißt *Kapirajacariyam* und entspricht nicht, wie man früher vermutet hat,² dem Jāt. 208 — genannt *Sumsumarajātakam* — sondern dem Jāt. 57, *Vānarindajātakam* (F. I, p. 278 ff.), das in Jāt. 224, *Kumbhilajātakam* (F. II, p. 206 ff.) wiederholt ist.³ Mit den Erzählungen xxiv und xxvii der JM., wie es einst RHYS DAVIDS, BBS. I, p. xxviii vermutete, hat das *Cariya* nichts zu tun, vgl. SPRIER, SBB. I, pp. 218 und 244. Das *Markaṭajātakam* in Mahāv. n, p. 246 ff. entspricht dem Jāt. 208.⁴

Das Jāt. 57 lautet in Übersetzung: [278] „Als Brahmadatta in Benares regierte, wurde Bodhisatta als Affe geboren; als er heran-gewachsen war, hatte er die Größe eines Füllens, war sehr kräftig und lebte ganz allein am Ufer des Flusses. Inmitten des Flusses lag eine Insel, die von verschiedenen *amba*-, *panasa*- und anderen Obst-bäumen bewachsen war. Bodhisatta, der Elefantenkräfte besaß, erhob sich vom Ufer in die Luft und kam auf einen spitzen Felsen, der sich mitten im Strome zwischen Insel und Festland befand, nieder. Von dort aus machte er noch einen Sprung und gelangte zur Insel. Dort genoß er die verschiedenen Früchte und begab sich abends auf demselben Wege nach seinem Wohnort zurück, schlief dort nachts über und tat am folgenden Tage dasselbe. So lebte er alle Tage.

Damals lebte in dem Fluß ein Krokodil mit seiner Gattin. Das Weibchen, das den Bodhisatta hin- und herlaufen sah, bekam ein

¹ Demnach ist in CP. V, 18^b zu lesen *esatam* statt *na tap*.

² MORRIS CP. p. xiv, *Contemp. Rev.*, Vol. XXXIX, COWELL, *Jātaka* II, p. 110, N. 1, wo eine slawische Parallele angeführt ist.

³ Das *Kumbhilajātakam* hat die Prosaerzählung nicht, nur die G. 1, mit einer G. 2, die nur eine sinnlose Wiederholung der ersten enthält, verbunden.

⁴ Eine Dublette ist ferner das *Vānarajātakam* (Jāt. 342, F. III, p. 133 f.).

Schwangerschaftsgelüste: [279] sie verlangte das Herzfleisch des Bodhisatta und sprach zu ihrem Gatten: „Herr, ich verlange eifrig das Herz jenes großen Affen.“ Das Krokodil antwortete: „Ja, du sollst es bekommen!“ und dachte: „Heute Abend, wenn er von der Insel zurückkehrt, werde ich ihn festnehmen.“ Er legte sich somit auf dem Felsen nieder. Als Bodhisatta tagsüber herumgewandelt, stand er abends am Ufer der Insel; als er zum Felsen hinüberblickte, sagte er sich: „Jener Fels scheint heute höher als gewöhnlich, wie kommt das?“ Denn er bemerkte immer genau die Höhe des Felsens und des Wassers; so dachte er weiter: „Heute ist der Wasserstand ganz derselbe, der Fels aber scheint bedeutend höher, vielleicht liegt dort ein Krokodil, das mich festnehmen will.“ Weiter dachte er: „Ich werde es untersuchen“ und rief, als ob er mit dem Felsen sprechen würde: „Hör' mal, Fels!“ Als er keine Antwort erhielt, rief er zum zweiten und dritten Male dasselbe. Der Fels antwortete aber nichts. Dann rief der Affe: „Warum antwortest du heute nicht, o Fels?“ Das Krokodil dachte: „Fürwahr, an anderen Tagen antwortet der Fels dem Affen, so will ich es heute tun“ und rief: „Ja, o Affe, was wünschst du?“ — „Wer bist du?“ — „Ein Krokodil“ — „Warum sitztest du dort?“ — „Ich will dein Herz nehmen.“ Bodhisatta dachte: „Ich kann keinen anderen Weg gehen, ich muß das Krokodil täuschen“, und sprach: „Freund Krokodil, ich selbst will mich dir geben, halte nur das Maul offen und nimm mich fest, wenn ich komme.“ Die Krokodile aber schlossen die Augen, wenn sie gähnen. Ohne daran zu denken, öffnete es das Maul; seine Augen schlossen sich und so lag es da. Als Bodhisatta dies erkannte, hob er sich von der Insel, sprang auf den Kopf des Krokodils und stand, schnell wie ein Blitz, auf dem entgegengesetzten Ufer. Als das Krokodil das Wunder sah, dachte es: „Wunderliches fürwahr hat jener Affe getan“ und sprach: „O Affenkönig, wer in dieser Welt [280] die vier Tugenden besitzt, der besiegt seine Feinde: und bei dir finden sich, glaube ich, die vier Tugenden.“ Und er sagte diese Gāthā:

„Der Mann, der gleich dir, o Affe, die vier Tugenden besitzt,
nämlich Wahrheit, Recht, Verstand und Mut, besiegt seine Feinde“ (1).

Als das Krokodil so den Bodhisatta gepriesen hatte, ging es zu seinem Wohnort.⁴

Der CP.-Text lautet folgendermaßen:

1. *yada ahaṃ kapi āsiṃ nadikūle darisaye*
piṭṭo sumsumārena gamanaṃna labhāmi 'haṃ
2. *yaṃh' okāse ahaṃ thatevā orapāraṃ patāṃ' ahaṃ*
tatth' acchi sattū¹ eadhako kumbhilo ruddadassano.
3. *so maṃ asapsi ehiṭi ahaṃ emiṭi taṃ eadi*
tassa matthakam akkamma parakāle patipphahim.
4. *na tassa alikaṃ bhagitaṃ yuthā vacaṃ akās' ahaṃ*
saccena me samo n'atthi esā me saccapārami.

Was mich dazu bewogen hat, die früher angenommene Identifikation dieses *Cariya* mit Jāt. 208 aufzugeben, ist nicht so sehr die wörtliche Übereinstimmung zwischen V. 3^b und p. 279, 29—30: ... *kumbhilossa matthakaṃ akkamitvā . . . paratire atthāsi* — denn so etwas könnte ja zufällig sein — als vielmehr der Umstand, daß das *Cariya* als Beispiel der *Saccapāramitā* verwendet wird; denn auch das Jātaka betont ja die Vortrefflichkeit der Wahrheit — vgl. G. 1^b: *saccaṃ dhammo dhiti cāyo* etc., wozu der Kommentar bemerkt: *saccaṃ ti vacisaccam, mama santikaṃ āgamissāmiti ti vatevā musāvādaṃ akatevā āgato yeva 'ti*. Gerade, daß beide Texte betonen, der Affe habe nicht gelogen, als er zum Krokodil sagte: 'Ich werde (zu dir) kommen', scheint mir bestimmt ihre Zusammengehörigkeit zu zeigen.

CP. III 8 ist das *Saccasachayapaṇḍitacariyam*, das früher nicht in der Jātakasammlung wiedergefunden wurde. Nach Moksus, CP. p. xivf. soll sich die Geschichte in dem *Visatnipāṭa* finden: es ist das 14. Buch der Jātakasammlung, die Jātt. 497—510 umfassend, nämlich Mātanga-, Citta-Sambhūta-, Sivi-, Sirimanda- (s. Mahāsummagga-jāt., F. vi, pp. 355—363), Rohantamiga-, Haṃsa-, Sattigumba-, Bhal-lāṭiya-, Somanassa-, Campeyya-, Mahāpalobhana-, Pañcapaṇḍita-

¹ So ist wohl zu lesen statt *sattu*. Für *sattu* = *lahin* 'barley meal' kommt bisweilen *sattu* vor (s. Childers 470), niemals aber, soviel ich weiß, für *sattu* = *lahin*.

(s. Mahāummaggaḥāt, F. vi, pp. 378—389), Hatthipāla- und Ayoghara-jātaka. Von diesen sind Mātanga-, Sivi-, Somanassa- Campeyya- und Ayogharajātaka schon früher mit CP. II, 7; I, 8; III, 2; II, 3 und III, 3 identifiziert worden; von den übrigen neun kann keines dem Sacca-cariya entsprechen. Woher Morris also jene Nachricht hat, muß dahingestellt bleiben.

Der CP-Text hat nur einen Vers, der also lautet:

1. *punāparam yadā homi tāpaso Saccasavhaya
saccena lokam pālesim samaggaṃ janam akāś' aham.*

Obwohl ich nirgends in der Jātakasammlung den Namen Sacca wiedergefunden habe¹ und der Wortlaut des *Cariya* ganz gut zu mehreren Erzählungen passen könnte, glaube ich doch — wenn auch mit einem gewissen Zweifel — die entsprechende Geschichte im Jātakabuche gefunden zu haben.

Es scheint mir dies das *Sujātajātakam* (Jat. 305, F. III, p. 20ff.) zu sein. Dort wird erzählt, wie der König von Benares von seinem Fenster aus ein Mädchen, das *badara*-Früchte verkaufte, zu sehen bekam. Er wurde von Liebe zu ihr ergriffen und machte sie zu seiner Gattin. Eines Tages sah die Königin, wie der König *badara*-Früchte aß, und fragte, was für Dinge das seien. Der König wurde zornig und wollte sie verstoßen, weil sie so von Stolz aufgeblasen war, Bodhisatta aber, der sein Minister war, beruhigte ihn mit dem Verse:

*honti h'ete mahārāja iddhipattāya nāriyā
khama deva Sujātāya māsā kujjhi rathesabha.*

So lebten die beiden Gatten wieder in Eintracht.

Was mir hier bedeutsam scheint, ist die Übereinstimmung des Ausdruckes im CP. *samaggaṃ janam akāś' aham* mit einigen Stellen des Jākatextes. Es heißt p. 22, 14: *thapetvā maṃ añño ime samagga kātum nā sakkissati* und ibid. 24—25: *tato paṭṭhāya ubho samaggaṃ vāsam vasiṃsu*. Das scheint mir sehr stark für die Gleichsetzung der beiden Texte zu sprechen, obwohl sonst die Ausdrücke des CP. ja nicht ganz genau zum Jākatexte stimmen.

¹ Saccaka als Name in dem *paccuppannavatthu* des *Cullakāṇḍikajātaka* (Jat. 301, F. III, p. 1ff.)

CP. m 9 ist das sogenannte *Vatṭapotaṭakacariyam*, das dem Jāt. 35 (F. 4, p. 212 ff.) — *Vatṭakajātakam* genannt — entspricht.¹ Als Nr. xvi steht bei Ārya Śūra in der JM. das *Vartakapotaṭakajātakam*. Die Erzählung enthält übrigens ein Motiv, das verwandt ist mit einer Episode aus der Schilderung des Khapḍavabrandes im Ādiparvan des MBh. — die Stelle ist MBh. 1, 229, 1 ff. — und weiter mit vedischer Literatur, vgl. Sieg, *Itihāsatradition*, p. 1 ff.

Der Inhalt des Jātaka ist folgender: Bodhisatta wurde einst im Magadhalande als junge Wachtel geboren. Die Stelle, wo seine Eltern nisteten, wurde fast jedes Jahr durch einen Waldbrand verwüstet. Als dieser sich näherte, flohen alle Vögel erschrocken fort, unter ihnen auch die Eltern des Bodhisatta. Dieser aber, der weder fliegen noch laufen konnte, blieb zurück. Durch einen ‚Wahrheitsakt‘ zwang er den Waldbrand zum Stillstand und wurde gerettet.

Der CP.-Text umfaßt elf Verse; von diesen stimmen VV. 8—11^{a-b} ganz genau zu den ersten Versen des Jātaka, von denen nur der dritte als Gāthā gezählt wird.² Weitere Ähnlichkeiten sind in V. 2*: *mukhatuṇḍaken' aharitā mātā posayati mamam*, vgl. p. 213, 15: *atha nam mātāpitāro . . . mukhatuṇḍakena gocaram aharitā posenti*, und in V. 5^{a-b}: *mātā pitā mama . . . nam chaḍḍetvā . . .*, vgl. p. 213, 21: *mātāpitāro . . . B-m chaḍḍetvā . . .*

CP. m 10 ist das *Maccharājacariyam*, das dem *Macchajātakam* — Jāt. 75, F. 4, p. 329 ff. — entspricht. Bei Ārya Śūra steht in der JM. als Nr. xv das *Matsyajātakam*.

Das Jātaka lautet in Übersetzung folgendermaßen: Einst war in diesem Kosalareiche und gerade bei Sāvattī, wo jetzt der Lotus-
teich von Jetavana sich befindet, ein Teich, umgeben von dichten Schlingpflanzen. Dort lebte Bodhisatta, der als Fisch geboren war,

¹ Eine Anspielung auf dieses Jātaka findet sich in Jāt. 20 (F. 4, p. 170 ff.), genannt *Nalapanajātakam*. S. Cowell, *Jātaka* 1, pp. 56 und 90.

² In V. 9^b steht *vaccabalam avassāga*, im Jāt.: *a-m avassāga*; das letzte ist wohl besser, denn *apa-śri-* meß ist ‚sich lehnen an‘, *apāśrita-* ‚gelehnt in, auf‘, *ava* kommt aber nur in *avassāga-*, p. *avassāga-* vor. In V. 11^a steht *mahāpajjaliko sikkhi*, des Metrums wegen richtiger als *mahā pajjalī sikkhi* im Jātaka.

von einer Menge Fischen umgeben. In eben jener Zeit war es wie jetzt: im ganzen Reiche ließ der Gott keinen Regen fallen; die Ernten wurden verbrannt, in Teichen usw. versiegte das Wasser, Fische und Schildkröten versteckten sich im Schlamm. Auch in jenem Teiche taten die Fische ebenso, aber Krähen und andere Vögel zogen sie mit den Schnäbeln ans Licht und fraßen sie. Als Bodhisatta das Zugrundegehen seiner Verwandten sah, dachte er: „Kein anderer als ich vermag sie aus diesem Elend zu befreien, ich werde einen Wahrheitsakt vornehmen, den Gott zum Regen zwingen und meine Verwandten von dem Tode retten“; und er kam hervor aus dem schwarzen Schlamm, ein großer Fisch, einem Topfe voll Harz des *Anjana*-Baumes ähnlich,¹ und seine Augen aufleuchtend, die wohlpolierten Rubinen glichen, blickte er zum Himmel hinauf und sprach zu Pajjunna, dem Götterkönige: „Höre, Pajjunna! Meiner Verwandten wegen bin ich sehr besorgt. Warum läßt du, obgleich ich, der ich doch tugendhaft bin, meiner Verwandten wegen besorgt bin, keinen Regen kommen? Denn obwohl ich dort geboren bin, wo man gewohnt ist, seine Verwandten zu verzehren, habe ich doch keinen Fisch gefressen, wäre er auch nicht größer gewesen als ein Reiskörnchen, und auch kein anderes Wesen habe ich getötet. Und weil dies die Wahrheit ist, sollst du Regen fallen lassen und meine Verwandten vor dem Tode retten.“ So sprach er zu Pajjunna, wie ein Herr zu seinem Diener, und äußerte noch folgende Gāthā:

1. „Donnere nur, Pajjunna, zerstöre das Nest der Krähe! Überlaß die Krähe dem Unglück, mich aber rette aus dem Unglück!“²

So sprach Bodhisatta zu Pajjunna wie zu seinem Diener und erreichte es, daß im ganzen Kosnareiche starker Regen fiel, rettete

¹ Anders kann ich *añjanarukkhavaragghaṭṭha* nicht verstehen; wie CHALMERS (COWELL, *Jātaka* 1, p. 184) zu seiner Übersetzung „blackened with mud as a casket of the finest sandal-wood which has been smeared with collyrium“ gekommen ist, verstehe ich nicht.

² So nach dem Jātakatexte: *abhiṭṭhanaya Pajjunna niddhā kākasa nāyaya | kākaya sokāya vandhēhi maṃ ca sokā pamiṇṇaya*. Im CP. lautet aber V. 7: *abhiṭṭhanaya Pajjunna niddhā kākasa nāyaya | kākaya sokāya vandhēhi macche sokā pamiṇṇaya*, eine Textablenkung, die, wie SIEGEL, *SBB.* 1, p. 137, N. 1 bemerkt, besser ist.

die Leute vor dem Tode und ging nach seinem Tode dahin, wohin er es um seiner Taten willen verdient hatte.¹

Der OP-Text erzählt ähnliches. Die einzige wörtliche Übereinstimmung scheint V. 7—G. 1 zu sein, die eben angeführt wurde.

CP. III 11 ist das sogenannte *Kaṇḍadīpāyanacariyam*, das dem Jāt. 444 (F. IV, p. 27 ff.), dem *Kaṇḍadīpāyanajātakam*, entspricht.

Das Jātaka erzählt, daß im Vamsareiche,² in der Stadt Kosambi, zwei reiche Brahmanen, *Maṇḍavya* und *Dīpāyana*, lebten, die all ihre Habe verteilten und Einsiedler wurden; als solche lebten sie fünfzig Jahre im Himālaya. Dann begannen sie herumzuwandeln und gelangten in eine Stadt des Kāsireiches, wo ein Hausvater *Maṇḍavya*, ein früherer Freund des *Dīpāyana*, lebte. Nachdem sie dort einige Jahre gelebt hatten, zogen sie nach Benares und lebten auf einem Leichenacker. *Dīpāyana* kehrte bald nach dem Himālaya zurück, *Maṇḍavya* blieb in Benares.

Da geschah es eines Tages, daß ein von Schutzmännern verfolgter Dieb das Gestohlene bei *Maṇḍavya*s Hütte hinwarf. *Maṇḍavya* wurde deswegen festgenommen und verurteilt, gepfählt zu werden. Mit keinem Pfahl gelang es aber, seinen Leib zu durchbohren, bis er selbst dazu riet, einen solchen aus *kociḷāra*³-Holz zu nehmen. Dann gelang es. [*Maṇḍavya* hatte in einer früheren Existenz eine Fliege mit einer Nadel aus *kociḷāra*-Holz durchbohrt.] Als er nun auf dem Pfahl stak, kam *Dīpāyana* vom Himālaya heran, um seinen Freund zu suchen, und sah ihn. Er sprach zu *Maṇḍavya* und erfuhr, daß er unschuldig sei. Da nahm er beim Pfahl seinen Sitz; die Aufseher erblickten ihn und erzählten es dem König. Dieser kam, wurde von der Unschuld des *Maṇḍavya* überzeugt und ließ ihn befreien, der Pfahl aber konnte nicht aus seinem Körper herausgezogen werden.⁴ Von jetzt an wohnten sie in dem königlichen Garten;

¹ *Fayen* soll hier offenbar dem skt. *Vāta* entsprechen; lautlich läßt sich das aber, soviel ich weiß, nicht erklären.

² *Bauhinia variegata*.

³ Weil er mit dem Pfahl im Leibe herumging, erhielt er den Namen *Aṇḍamāṇḍavya*; *Dīpāyana* wurde *Kaṇḍadīpāyana* genannt, weil auf ihn aus dem Leibe des *Maṇḍavya* Blutstropfen herunterfielen, die getrocknet schwarz wurden.

dorthin kam auch der Haushalter Maṇḍavyas mit seinem Weibe und seinem Sohne Yaśṇadatta, sie zu besuchen. Dabei geschah es, daß Yaśṇadatta, der mit einem Ball spielte, diesen in einen Ameisenhaufen warf. Dort wohnte eine Schlange, die ihn biß, worauf er tot herunterfiel; durch die Wahrheitsakte des Dipāyana und der Eltern wurde er wieder ins Leben gerufen.

Dasselbe berichten nun die 13 Verse des CP.-Textes, nur daß einzig und allein der Wahrheitsakt des Dipāyana mitgeteilt wird, nicht solche der Eltern. Es sind dies die VV. 11—12:

11. *sattāham enāhaṃ paṇṇacitto*
puṇṇatthiko acari brahmacariyaṃ
athāparaṃ yaṇ caritaṃ mama y-idaṇ.
vassāni puṇṇāsasamādhikāni
12. *akāmaḥ vā hi ahaṃ carāmi*
etena saccena suvatthi hotu
hataṇ viṣaṇ jīvatu Yaśṇadatto.

Diese Verse sind mit der G. 1 des Jataka identisch. Sonst finden sich Wortanklänge nicht.

CP. III 12 ist das *Sutasomacariyam* — vgl. NK. p. 46, 21 *Mahāsutasomajātaka* — und entspricht dem *Mahāsutasomajātakaṃ* (Jal. 587, F. v, p. 456 ff.). Als Nr. xxxi steht in der JM. das *Sutasomajātakaṃ*.¹

Wenn ich die ziemlich weitläufige Einleitung übergehe, geschieht das nicht, weil sie ohne Interesse ist — im Gegenteil, sie

¹ Vgl. weiter S. v. OROCHIMURA, *JRAS.* 1893, p. 331 ff.; KUNZ, *Vorlesungen an Med.-del.* 3 R., Vol. v, p. 8 ff.; SENIYAN, *SBB.* 3, pp. 291 u und 313 f. S. weiter die Ann. zu CP. II 9 (oben p. 381). Die Geschichte von *Kalmāspāda Soudara*, auf welche SPRUE hinweist, steht in MBh. I, 176, 1 ff. = 6696 ff. Vgl. weiter ibid. XII, 2883 ff., KSS. I, p. 208 (Tawxy) und Jāt. 328, *Sutasomajātakaṃ* (F. III, p. 325 ff.). — In der Geschichte von dem menschenfressenden Könige, der 101 Könige einer Waldgottheit (= Durgā?) opfern wollte, durch Sutasoma aber verhindert wurde, sehe ich die buddhistische Parallele zur Geschichte von Jarāsandha in MBh. II 625 ff., wie ich WZKM. XXIII, 161 f. auseinandergesetzt habe. *Sutasoma* ist im Epos der Sohn des Bhīma und der Drūpadi, in Jāt. der Sohn des Königs Koratya (= Kāncarya) in *Indrapatta* (= *Indraprastha*) und seiner ersten Gemahlin. Das kann kaum zufällig sein.

bietet viel Wertvolles, vgl. die Anmerkung — sondern weil sie überhaupt in dem CP-Texte, worauf es hier allein ankommt, gar nicht berücksichtigt ist. Der übrige Teil der Erzählung aber, auf den es hier ankommt, ist dem Jayaddisajātaka (oben II 9) so ähnlich, daß ich hier kein Referat zu geben brauche.

Wortanklänge habe ich zwischen den sechs Versen des CP. und dem 123 Gāthās zählenden Jātaka überhaupt nicht gefunden. Nur gibt der Ausdruck *saṅgaram brahmaṇassa* in G. 20⁴, *kato maya saṅgamo brāhmaṇena* in 31⁴ usw.¹ Anschluß über V. 1¹: es soll heißen *brāhmaṇe saṅgaram sariṃ* statt *br. saṅkaram s-m*, wie es bei Monnis steht.

CP. III 13 ist das *Suvaṇṇasāmacariyam*, das dem *Sāmajātakam* (Jāt. 540, F. VI, p. 68 ff.) entspricht. Im Mahāvastu heißt der entsprechende Text *Śyāmaka-jātakam* und steht in Vol. II, p. 209 ff. Das Jātaka wird in Mil. P. pp. 123 ff.; 198 erwähnt.²

Das Jātaka erzählt von zwei Jägerfamilien, die einander gegenüber an den Ufern der Gangā in der Nähe von Bārāṇasī wohnten. In der einen Familie wurde ein Sohn, *Dukūla*, in der anderen eine Tochter, *Pārīka*, geboren. Die Eltern vermählten sie mit einander, die beiden hingen aber nicht an der Welt, sondern begaben sich als Einsiedler nach Himavant. Sakka redete dem *Dukūla* ein, bei den Katamenien den Nabel seiner Frau mit dem Daumen zu berühren: so wurde ein Knabe empfangen, der bei der Geburt den Namen (*Suvaṇṇa*-)Sāma erhielt.³ Durch einen Unglücksfall wurden die Eltern

¹ Vgl. weiter GG. 31⁴, 37, 38, 53, wo derselbe Ausdruck wiederkehrt.

² Ähnliche Geschichten finden sich in MBh. III, 14049 ff.; Rām. II, 63, 14—53; Śivapurāṇa (s. Auerbach, Cat. Bodl., Fol. 66*, LÖNNER, GN. 1897, p. 109, N. 2) usw. Die älteste Version scheint die zu sein, die durch Kombination des Mhv.-Textes mit dem Rām.-Texte erreicht wird. Eine Abbildung des Jātaka, die kaum zu irgend-einer der bekannten Versionen genau stimmt, in Amarāvati, s. FERNUSSEX, *Tree and Serpent Worship*.³ Pl. LXXXVI. Die G. 10*: *ajinamhi haṇṇate dipti, nāgo dantehi haṇṇati* (vgl. Mhv. II, pp. 213, 7 und 222, 11) findet sich in Skt. im gapa zu Pāp. II, 3, 36: *carmāni darpināṃ haṇṭi dantayor haṇṭi kuṣṭharāṃ | kṣepaṃ carāṇāṃ haṇṭi sūni pu-ṣkaloko hataḥ* (zum syntaktischen vgl. ZUNYER KZ. 40, 467).

³ Vgl. Jāt. 497; Mil. P. p. 123. S. auch WINDISCH, SA, XXVI-2, p. 28 u. a.

blind und der Knabe pflegte sie; auch mit den Tieren und Vögeln des Waldes lebte er in innigster Freundschaft.

Eines Abends wurde er, als er am Fluß *Migasaṃmata* Wasser holte, von dem König *Piliyakkha*¹ mit einem Pfeil verwundet und starb. Durch die Wahrheitsakte seiner Eltern, die der König zur Stelle führte, wurde er aber wieder ins Leben gerufen.

Von all dem berichtet das *Cariyam* überhaupt nichts. Der Text, der drei Verse umfaßt, lautet:

1. *Sāma yadā vane asiṃ Sakkena abhinimmito*
*pavane sihe vyagghe*² *ca mettāyaṃ upanāmayiṃ.*
2. *sihavyagghehi dipehi acchehi mahisehi ca*
pasadamigavarāhehi parivāretevā vane vasiṃ.
3. *na maṃ koci uttasati na pi bhāyāmi kassaci*
mettabalen' upatthaddho ramāmi pavana tada.

Also: daß Sāma durch Sakka übernatürlicher Weise ins Leben gerufen war und als Freund aller Tiere im Walde lebte, das ist alles, was der CP-Text uns erzählt. Wäre der Name Sāma nicht da, wäre es überhaupt schwierig, den Text mit irgendwelcher Bestimmtheit zu identifizieren. Nun kennt die NK offenbar dieses *Cariya* nicht und führt den V. 3 als aus dem folgendem, dem *Ekarāja-jātakam*, stammend an. Das kann nicht richtig sein, denn wohl handelt auch jenes Jātaka von der *mettāpāramitā*, daß aber der Vers ursprünglich zur Sāma-Geschichte gehört, zeigt der Anklang der Worte *na maṃ koci uttasati* an Sāmajāt. GG. 12^b, 13^b: *na maṃ miḍā uttasanti* usw.

Nun kann aber das Sāmacariyam, wie wir es vor uns haben, nicht ursprünglich sein. Die sechs vorhergehenden *Cariyas* (III, 7–12) handeln von der *saccapārami* und mehrere enthalten Berichte über sogenannte Wahrheitsakte (so mindestens III, 9–11). Da nun der Wahrheitsakt, durch welchen Sāma wieder ins Leben gerufen wird,

¹ Mhv. II, p. 212, 15 *Peliyakka* genannt; Székely, ib., p. 536 deutet ohne Grund zu lat. *Felice*.

² So lese ich statt *sihavyagghe* bei Monari.

eines der wichtigsten Momente der Jātakaerzählung ist, kann man kaum bezweifeln, daß auch dieses *Cariya* ursprünglich zu den über die *saccapārami* handelnden gehörte und später von einem anderen Dichter verändert und zur *mettāpārami* gefügt wurde.

CP. III 14 ist das sogenannte *Ekarājacariyam* — vgl. NK. p. 47, 2 *Ekarājajātaka* (s. die Auseinandersetzung oben unter III 13) — und entspricht dem *Ekarājajātakam* (Jāt. 303, F. III, p. 13 ff.), mindestens dem Namen nach.

Jenes Jātaka beginnt folgendermaßen: *atīte Barāṇasiraṇṇo upaṭṭhako amacco rājanterpure dubbhī. rāja paccakkhato tassa dosaṃ disvā ratṭhā pabbājesi. so Dabbasenam nāma Kosalarājānaṃ upaṭṭhahanto ti sabbaṃ Mahāsīlavajātaka kathitaṃ eva*. Weiter geht uns die ganze Geschichte nichts an, denn offenbar ist der CP-Verfasser nicht weiter gekommen, da er sein *Cariya* folgendermaßen abfaßte:

1. *punāparaṃ yadā homi Ekarāja ti vissuto
paramaṃ sīlaṃ aditṭhaya pasāsāmi mahāmahiṃ.*
2. *dasakusalakammāpathe vattāmi anavasesato
catūhi saṃgahavattṭhūhi saṃgaṇhāmi mahājanam.*
3. *evaṃ me appamattassa idhu loke paratṭha ca
Dabbaseno upāganteṃ acchindanto puraṃ mama.*
4. *rājūpajive nigame sabalaṭṭhe saratṭhake
sabbaṃ hatthagataṃ katvā kāsuyā nikkhāmi mama.*
5. *amaccamaṇḍalaṃ rajjaṃ phitaṃ antepuraṃ mama
acchinditvāna gahitaṃ piyaṃ puttaṃ va pass' ahaṃ.
mettāya me samo n'atthi esa me mettāpārami.*

Denn daß der tugendhafte König von seinem Gegner lebendig beerdigt wurde, ist gerade, was das *Mahāsīlavajātakam* (Jāt. 51, F. I, p. 261 ff.) erzählt.¹ In dem *Ekarājajātaka* wiederum wurde er an dem oberen Türrahmen mit den Füßen aufgehängt. Es ist also offenbar, daß der Verfasser des CP. den Jātakatext entweder mißver-

¹ Vgl. auch das *Seyyajātakam* (Jāt. 232, F. II, p. 400 ff.), das *Majjhimsaḍḍajātakam* (Jāt. 351, F. III, p. 153 ff.) und das *Ghatajātakam* (Jāt. 355, F. III, p. 168 ff.).

standen und äußerst nachlässig gelesen hat, da er glaubte, alles wäre im Ekarnajātaka genau so gegangen, wie in der andern Erzählung, während die Worte: *sabham Mahāsīlavajātake kathitam* sich nur auf den Bericht über die Einnahme der Stadt Benares im Mahāsīlavajātaka beziehen.

CP. III 15 ist das *Mahalomahamsacariyam*, dessen vier Verse so lauten:

1. *susāne seyyaṃ kappemī chavattikaṃ nidhaya' ahaṃ
gāmaṇḍala upagantvā rūpaṃ dassenti 'nappakaṃ.*
2. *apare gandhaṃ ca mālāṃ ca bhojanaṃ cīvīdhaṃ bahvaṃ
upāyanāny upānenti haṭṭhā saṃveiggamānasa.*
3. *ye me dukkhaṃ upadāhanti ye ca denti sukhaṃ mama
sabbesaṃ samako homi dayakopo na vijjati.*
4. *sukhadukkhe tulābhūto yasesu ayasesu ca
sabbattha samako homi esā me upakkhāpārami ti.*

Die NK. p. 47, 6 zitiert den ersten Vers als aus dem *Lomahamsajātaka* genommen.

Schon MORRIS, CP. p. xiv, RHYE DAVIDS, BBS. I, p. xcvi u. a. haben es versucht, das *Cariya* mit dem *Lomahamsajātaka* (Jāt. 94, F. 1, p. 389 ff.) gleichzusetzen. Jedoch wird dies wohl nur eine Vermutung sein, die jeder Begründung entbehrt. Denn tatsächlich haben das *Cariya* und der Jātakatext überhaupt nicht die entfernteste Ähnlichkeit, wie man aus der folgenden Übersetzung des Jātaka sehen kann:

[390] In alten Zeiten, vor einundneunzig Weltperioden, dachte der Bodhisatta: „Ich will den äußerlichen Asketismus prüfen“; und er nahm das Ajivika-Gelübde, wurde ein schmutziger, nackter Asket und lebte ganz allein. Als er Menschen erblickte, floh er fort wie ein wildes Tier; er war ein Schmutzafresser, der kleine Fische, Kuhmist usw. verzehrte. Um nicht der Trägheit zu obliegen, lebte er in einem Walde in einem schrecklichen Haine; und im Winter, als Schnee fiel, ging er des Nachts aus dem Haine ins Freie hinaus und kehrte, sobald die Sonne aufging, in den Wald zurück. So wurde er nachts von dem feuchten Schnee benäßt, tagsüber aber

fielen im Walde die Wassertropfen auf ihn herunter — Tag und Nacht tat er nichts als frieren. Und im letzten Monat des glühend heißen Sommers verweilte er tagsüber im Freien, ging aber nachts in das Waldesdickicht zurück. So wurde er tagsüber von der Sonnenglut durchglüht, nachts aber verweilte er in dem Walde, wo kein Wind wehte, und wurde auch dort durchhitzt und der Schweiß rieselte von seinem Körper herunter.¹ Und die folgende, vorher nie gehörte Strophe entstand in seinem Sinne:

„Von Sonnenglut gebrannt, von Kälte ganz steif, verweilt der Heilige nackt und sich nicht am Feuer erwärmend allein im furchtbaren Walde — nur nach Heiligkeit ringt er.“

[391] Als aber der Bodhisatta sein ganzes Leben hindurch jenen Asketismus mit seinen vier Gliedern geübt hatte, sah er in der Todesstunde die Hölle vor sich; da verstand er: „die Kasteiungen sind ganz wertlos“ und im selben Augenblicke kehrte er von diesem Wege zurück, wendete sich dem wahren Glauben zu und wurde im Götterhimmel wiedergeboren.²

Wie man sieht, haben der CP. und der Jātakatext gar nichts miteinander gemeinsam. Das Jātaka ist aber nur eine etwas erweiterte Abschrift einer Stelle im Majjhima Nikāya s. XII (*Mahāsihanādasutta*, ed. PTS. I, p. 79 f.),³ wo es heißt: *so kho ahaṃ Sāri-*

¹ Dies bemerkte ich bei der Durchlesung von Dutoits Abhandlung *Die Dukkharavāṇā des Bodhisattvas*, Straßburg 1905. Nachträglich sehe ich, daß schon THURCKWALD, *MS.* I, 536 und CHALMERS *Jātaka* I, 230 dasselbe gesehen haben. — Ich benutze die Gelegenheit, um einige Berichtigungen zu Dutoits Übersetzung des Sutta (l. c. p. 41 f.) zu geben. Es handelt sich dabei um folgendes Stück: *so sakkabhakkho vā homi sammābhakkho nīcārābhakkho vā homi daddulābhakkho vā homi haṭṭhābhakkho vā homi kaṇṭhābhakkho vā homi ācārahakkho vā homi jhāṇābhakkho vā homi . . . so sīghāni pi dhāreṃi maṇḍāni pi dhāreṃi chavalussāni pi dhāreṃi paṇṇakūlāni pi dhāreṃi tīrāṇi pi dhāreṃi añjāni pi dhāreṃi añjānakkhāpāni pi dhāreṃi . . . ullāpakkhāni pi dhāreṃi*. Zuerst ist das Wort *daddulā* fraglich; an der entsprechenden Stelle im Lal. V (p. 257 ed. LARR.) steht das unbekannte Wort *gardulā*. Buddhaghosa erklärt: *daddulāni-ti sammakārehi sammāni lūhītā chaddulākaṇṭhāni*, was nichts sagt. Es liegt wohl sehr nahe, an *skt. dardura* eine Art Reis Car. I, 27 zu denken. *Anta* ist wohl einfach verschrieben für *haṭṭha* ‚Pistia stratiotes‘, wie dies auch im Sanskrit vorkommt. Warum Dutoit p. 42, N. 2 eine so absonder-

putta aññatarāṃ bhīṃsanakāṃ vanasaṇḍāṃ ajjhogāhiteā viharāmi. tatra sudāṃ Sāriputta bhīṃsanakassa vanasaṇḍassa bhīṃsanakatasmiṃ hoti: yo koci avatārāgo taṃcanasaṇḍāṃ pavisati yebbhuyyena lomāni haṃsanti. so kho ahaṃ Sāriputta ya tā rattiya sītā hemantikā antaraṭṭhake himapātasamaye tathārūpāsu rattisu rattin abbhokāse viharāmi divā vanasaṇḍe, ginhānaṃ pacchime māse divā abbhokāse viharāmi rattin vanasaṇḍe. api-ssu maṃ Sāriputta ayam anacchariya gāthā paṭi bhāsi pubbe assutapubbā:

soṭatto soṣiṇo eko bhīṃsanako vane

naggo na c'aggim aṣiṇo esaṇāpasuto muni.

Somit sind wir einer Lösung der Frage über den Ursprung des CP.-Abschnittes um nichts näher gerückt, haben aber doch eine Erklärung des sonst völlig unbegreiflichen Namens *Lomahaṃsajātaka* erhalten. Denn dies beruht natürlich auf dem mit den Worten: *yebbhuyyena lomāni haṃsanti* endenden Satze, den aber der Jātakaschreiber gerade ausgelassen hat.

Gleich darauf heißt es aber im Texte Majjh. Nik. folgendermaßen: *so kho ahaṃ Sāriputta sūsiṇo seyyaṃ kappemi chavatthikāni*

Ueher Herleitung des Wortes *piñṇaka* versucht, verstehe ich nicht, da ja *piñṇaka* der Name verschiedener Pflanzen wie *Asa foetida* usw. ist. *maṣiṇo* hat wohl nichts mit dem Worte für 'Leichenacker' zu tun, sondern hängt mit skt. *maṣṇā* und *maṣṇā* 'Lignum ustatissimum' (lex.) zusammen. *ajṇakṣhipaṇ* erklärt Buddhaghosa mit *ajṇaṇaṃ maṃjhe phalitaṇṇakharuṇa*; doch entgeht mir die Etymologie des Wortes. — Daß sich einige Yogin's in moderner Zeit mit einem Vogelflügel die Scham bedecken, erinnere ich mich irgendwo gelesen zu haben, weiß aber leider nicht wo. Ich habe das aber bestätigt gefunden in einer ganz merkwürdigen arabischen Arbeit (die offenbar einen starken indischen Einfluß verrät, wie auch der Schauplatz der Erzählung eine Insel im indischen Ozean ist) aus dem 13. Jahrhundert, den sogenannten 'Epistula sive Philosophus Autodidactus', des spanisch-arabischen Verfassers Abi Djaafar Ibn Tofail aus Cadix. (Vgl. über Ibn Tofail MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España* 1, 2, p. 78 ff. und L. GAUTHIER, *Ibn Tofail, sa vie, ses ouvrages*, Paris 1910.) In der lateinischen Übersetzung von Pocock (Oxford 1700) heißt es nämlich p. 48: *... mortuum invenit aquilam . . . ad eam accedens alas ipsi et caudam amputavit sicut erant integras penasque expensis aequavit, pelle deinde residuum detrahens et in duas partes dividens alteram terga appendit alteram umbilico ilaque quas infra ipsum sunt; caudam etiam sibi pene applicavit et alam utramque superiori parti brachiorum etc.* Ich verdanke meine Bekanntschaft mit Ibn Tofail dem spanischen Legationssekretär in Stockholm, Herrn Dr. R. MITJANA Y GORDON.

upadhāya, api-ssu maṃ Sāriputta gomaṇḍalā upasaṅkamitvā atthubhanti pi omuttenti pi paṇṣukeṇa okiranti pi kaṇṇasatesu pi sala-kam pavesenti. na kho paṇaṇaṃ Sāriputta abhijanāmi tesu pāpa-kāṇ cittaṃ uppādetā. idaṃ su me Sāriputta upekkhavihārasmiṃ hoti, was Dutoit, l. c., p. 45 f. so übersetzt: „und ich, Sāriputta, bereitete mir mein Lager in einem Leichenfelde und legte mich auf die Gebeine der Leichname. Da kamen Hirtenkinder¹ zu mir hin und bespieden mich und benutzten mich mit ihrem Urin; sie bewarfen mich mit Schmutz und steckten einen Halm in meine Ohren.² Ich erinnere mich aber nicht, Sāriputta, daß ich gegen sie einen bösen Gedanken hatte. So, Sāriputta, stand es mit meinem Gleichmut.“

Hier sehen wir also sofort die Quelle des CP-Textes: der erste Vers:

*susāne seyyaṃ kappemi chavatthikaṃ nidhāy 'ahaṃ.
gāmaṇḍalā upāgantvā rūpaṃ dassenti 'nappakaṃ.*

stimmt ja fast Wort für Wort mit der Zeile: *so kho ahaṃ Sāriputta susāne seyyaṃ kappemi chavatthikāni upadhāya*. Wir erhalten aber auch einen Punkt zur Beurteilung des Jātakatextes. Denn dieser kann doch unmöglich so gewesen sein, wie er jetzt ist, als der Verfasser des alten CP. daraus die Materialien für dieses *Cariya* holte. Er muß durch unverständige Abschreiber in späterer Zeit stark verkürzt worden sein.

II. Das Cariyāpiṭaka der Nidānakathā.

Wie aus der obigen Untersuchung hervorgeht, kennt und zitiert die NK. das Cariyāpiṭaka — es muß aber dies ein anderer Text gewesen sein als der jetzige. Denn die NK. kennt freilich CP. i, 1—10; ii, 1—3 und 9—10 und iii, 2—3; 6; 12 und 14—15, also im ganzen 21 der jetzigen 35 *Cariyas*. Das CP. hat also 14 Erzählungen, die

¹ *gomaṇḍalā* ist *gopālādārakā* Comm.; vgl. *gāmaṇḍalārāpo gāmadārakārāpo* Comm. zu M. N., S. xciii.

² Vgl. mit diesem den *tanupphāsa (trṇasparśa)* bei den Jaina Uttar. ii, 34—35; Umāsvāti Tattvārthadhigamas. ix, 9 (ZDMG. 60, 536), Sūtrakṛtāṅga i, 3, 1, 16.

in der NK. fehlen, dagegen finden sich dort 13 andere Jātakas, nämlich die folgenden:

*Avisayhaseṭṭhijāt.*¹ = *Avisayhajāt.*, Jāt. 340, F. III, p. 128 ff.; JM. Nr. v.

Chaddantajāt. = *Chaddantajāt.*, Jāt. 514, F. v, p. 36 ff.

Hatthipālajāt. = *Hatthipālajāt.*, Jāt. 509, F. IV, p. 473 ff.

Cullasutasomajāt. = *Cullasutasomajāt.*, Jāt. 525, F. v, p. 177 ff.

Vidhuraṇḍitajāt. = *Vidhuraṇḍitajāt.*, Jāt. 545, F. VI, p. 255 ff.

Mahāgovindajāt. nochmals, vgl. oben zu CP. I, 5.

Kuddalajāt. = *Kuddalajāt.*, Jāt. 70, F. I, p. 311 ff.

Arakapaṇḍitajāt. = *Arakajāt.*, Jāt. 169, F. II, p. 60 ff.

Bodhiparibbajakajāt. = *Mahābodhijāt.*, Jāt. 528, F. v, p. 227 ff.;

JM. Nr. XXIII.

Mahāsadhajāt. = *Mahāsummagajāt.*, Jāt. 546, F. VI, p. 329 ff.

*Sattubhattajāt.*² = *Sattubhastā* (v. I, **bhatta*), Jāt. 402, F. III, p. 341 ff.

*Mahājanakajāt.*³ = *Mahājanakajāt.*, Jāt. 539, F. VI, p. 30 ff. und

*Khantivādajāt.*⁴ = *Khantivādijāt.*, Jāt. 313, F. III, p. 39 ff.; JM. Nr. XXVIII; Mbv. III, p. 357 ff.

Es sind also im ganzen im CP. der NK. 34 Erzählungen vorhanden, oder eigentlich nur 33, da das *Mahāgovindajātaka* zweimal vorkommt.

III. Verhältnis der zwei Cariyapitakas zueinander usw. Ursprung des Cariyapitaka.

Nach Anleitung des oben Auseinandergesetzten können wir folgende Tabelle aufstellen:

¹ Es ist *Avisayha* zu lesen, nicht *Visayha*, wie die Pālitexte es haben, s. Senar, SDB. I, p. 30, N. 3.

² Mit dem Zusatz *Senakapaṇḍitakale*; Bodhisatta heißt im Jātaka *Senaka*. — Der Vers der NK. findet sich im Jātaka nicht, stammt also aus einem CP.

³ Der Vers der NK. ist nicht im Jātaka, enthält aber Worte, die an GG. I—2 erinnern.

⁴ Der Vers der NK. findet sich im Jātaka nicht.

CP.	CP. der NK.	Jat.	JM.	Andero Texte
1.	1.	480.	VII.	DN. xvii. DN. xix; Mhv. iii 206ff.
2.	2.	442.		
3.	3.	276.		
4.	4.	(95.)		
5.	5.			
6.	6.	541.		
7.	7.	542.		
8.	9.	499.	II.	
9.	10.	547.	IX.	
10.	11.	316.	VI.	
11.	12.	455.		
12.	14.	543.		
13.	13.	506.		
14.		443.	XXI.	
15.		278.	XXXIII.	
16.		482.	XXVI.	
17.		497.		
18.		457.		
19.	16.	513.		
20.	17.	524.		
21.		460.		
22.	18.	505.		
23.	20.	510.	XXXII.	
24.		488.	XIX.	
25.		532.		
26.	32.	538.		
27.		57.		
28.		305.		
29.		35.	XVI.	
30.		75.	XV.	
31.		444.		
32.	31.	557.	XXXI.	
33.		540.		
34.	33.	303.		
35.	35.	(94.)		
				M. N. xii.

Diese Tabelle wird gewisse Aufschlüsse über die ursprüngliche Reihenfolge der Erzählungen geben. Machen wir zuerst eine kurze Vorbemerkung.

Sowohl unter den Buddhisten als unter den abendländischen Forschern wird sich wohl keine Diskrepanz über die Frage vorfinden, was die Literaturgattung, die man im Pali *Cariyāpīṭaka*, bei den nördlichen Buddhisten *Jātakamālā* nannte, eigentlich bezweckte.¹ Sie diente — als Auszug der großen Jātakasammlung — dazu, die zehn *Paramitās*, die Gotama Buddha in seinen unzähligen Existenzen als Bodhisattva errungen hatte, zu illustrieren. Wenn man aber den jetzigen CP. Text betrachtet, ist er in dieser Hinsicht, wie in so vielen anderen Fällen, ganz ungenügend. Zu den zehn Vollkommenheiten² enthält nämlich das CP.: zur *dāna*- und *śīlapāramitā* je zehn Erzählungen, zur *nekkhammap*. fünf, zur *adhiṭṭhānap*. eine, zur *saccap*. sechs, zur *mettāp*. zwei und zur *upekkhāp*. eine Erzählung. Dagegen gibt die CP. der NK. zur *dānap*. elf,³ zur *śīlap*. sechs, zur *nekkhammap*. vier, zur *paññāp*. sieben und zur *virīya*-, *khantī*-, *sacca*-, *adhiṭṭhāna*-, *mettā*- und *upekkhāpāramitā* je eine Erzählung.

Das jetzige CP. ist also insoweit unvollständig, als es nur sieben von den zehn *Paramitās* aufnimmt; weiter ist die traditionelle Reihe gebrochen, denn *saccap*. kommt im CP. nach *adhiṭṭhānap*., was sonst immer umgekehrt ist.⁴

Man kann wohl die Annahme fallen lassen, die sowohl in bezug auf das CP. wie auf die JM. gemacht worden ist,⁵ daß nämlich die Verfasser der Texte ursprünglich 100 Erzählungen zu den zehn *Paramitās* schreiben wollten, aber bei ihrer Arbeit gehemmt wurden, Arya Śāra durch den Tod, der unbekannte CP.-Verfasser aus un-

¹ Ich sage „Literaturgattung“, weil die Verschiedenheit des CP. und der NK. auf verschiedene Rezensionen hindeuten scheint und es weiter offenbar ist, daß JM. kein spezielles Werk bezeichnete, s. SPIER, *SBH.* I, p. xxiii.

² Statt 10; s. weiter unten.

³ Über die *Paramitās* bei den nördlichen Buddhisten vgl. BURROFF, *Lotus* p. 544 ff.

⁴ Z. B. von RYAS DAVIDS, SPIER u. a.

bekannten Gründen. Denn es wäre doch überaus merkwürdig, wenn der eine bei der 34., der andere bei der 35. Erzählung abgebrochen hätte. Dazu kommt, daß das CP. der NK. 34 (oder eher 33) Jātakas nennt; so ist es wohl ganz offenbar, daß 34—35 eine traditionelle Anzahl von Erzählungen in solchen Werken war. Und obwohl zu den ersten *Paramitās* fast unendliche Erzählungen bestehen, hätte meines Erachtens ein Verfasser, der z. B. die *upekkhāpāramitā* mit zehn Erzählungen illustrieren wollte, kaum innerhalb der großen Jātaka-sammlung genügendes Material für seine Arbeit gefunden.

Aus der obigen Tabelle lassen sich nun zunächst zwei feste Punkte gewinnen: im CP. und in der JM. steht als Nr. ix die Erzählung von *Vessantara* (*Vissantara*). Dies ist auch in der NK. der Fall, wenn wir das *Mahāgovindajātaka* (Nr. v) ausschalten. Da sich nämlich dieselbe Erzählung auch unter Nr. xxiii — und zwar dort mit größerem Recht — vorfindet, scheint es mir, daß sie nur durch eine späte Interpolation hier eingeschaltet wurde. Ein Schreiber, dem die gewöhnliche Reihenfolge des jetzigen CP.-Textes bekannt war, der also wußte, daß das *Mahāgovindacariya* an fünfter Stelle des ersten Buches stand, setzte es auch hier ein, weil er nicht erkannte, daß hier eine wahrscheinlich ältere Version des CP. vorlag. Wie nun die Geschichte von Mahāgovinda an dieser Stelle in das jetzige CP. hineingekommen ist, muß dahingestellt bleiben, ursprünglich stand sie jedenfalls kaum da. Denn es ist zu bemerken, daß die *danāpāramitā* der NK. durch die Einschaltung des *Mahāgovindajātaka* elf Erzählungen statt zehn erhalten hat. Es findet sich nämlich dort auch das *Avisayhasettijātaka* (Jat. 340); daß aber jenes der ursprünglichen Vorlage angehörte, scheint die JM. zu beweisen, wo als Nr. v das *Aṇṇahajātaka* steht.¹ Es ist freilich nur eine Hypo-

¹ Im Texte des *Vissayahajātaka* heißt es p. 132; 6: *sabbāññutaṃ paṭthento ponāhaṃ dadāmi*. Einen solchen Ausdruck erinnere ich mich nicht anderswo im Jātaka gefunden zu haben. Es ist aber offenbar die Vorlage für CP.-Ausdrücke wie 1, 1, 10 *sabbāññutaṃ paṭṭhayaṃ*, 1, 3, 8 *sabbāññutaṃ piyaṃ maghaṃ tamā nāgaṃ adās' ahaṃ* (vgl. auch 1, 8, 16) und besonders 1, 5, 3 *sabbāññutaṃ piyaṃ maghaṃ tamā demīvaraṃ dhaṇaṃ*. Dies zeugt auch für das ursprüngliche Vorhandensein der *Aṇṇahajā*-Geschichte im CP.

these, meines Erachtens eine mit ziemlich großem Grad von Wahrscheinlichkeit, daß *Mahāgovinda* im CP. den *Avisaṃyha* verdrängt hat, der also ursprünglich als Nr. v gestanden hätte.

Einen festen Punkt gewährt ferner das *Mahāsutasaṃajātaka*, das in NK. und JM. als Nr. xxxi vorhanden ist. Im CP. ist es Nr. xxxii, ursprünglich war es aber ziemlich sicher xxxi, da die *Cariyas* 27—32 vor 26 gestanden sein müssen, weil sie die *saccap.*, 26 aber die *adhivāṇap.* illustrieren. Dann wird ferner Nr. xxvi, das *Mūgapakkha-cariyam*, zu xxxii, was genau zur Reihenfolge der NK. stimmt und also ziemlich sicher bewahrt sein muß.

Ferner steht in der NK. als Nr. xxx — d. h. nach Ausschaltung des *Mahāgovinda* an erster Stelle als Nr. xxix — das *Khantivādajātaka*, das in der JM. als Nr. xxviii steht. Ich glaube, daß Ārya Śūras Zahl hier besser bewahrt ist, und zwar aus folgenden Gründen: xxxi war ursprünglich das *Mahāsutasaṃajātaka*, xxxii das *Mūgapakkhajātaka*; da weiter *Saṃajātaka* aus den oben angeführten Gründen¹ ursprünglich wohl nicht an der jetzigen Stelle des CP. stand, ja, vielleicht gar nicht dem CP. angehörte, muß das *Ekaraṇajātaka* als Nr. xxxiii gestanden haben, das *Lomaṃsaṃajātaka* als Nr. xxxiv. Dann bekommen wir für das Ur-Cariyāpiṭaka folgende Reihenfolge:

- xxviii. *Khantivādajātaka*.
- xxix. ?
- xxx. ?
- xxxi. *Mahāsutasaṃajātaka*.
- xxxii. *Mūgapakkhajātaka*.
- xxxiii. *Ekaraṇajātaka*.
- xxxiv. *Lomaṃsaṃajātaka*.

Dabei habe ich vorausgesetzt, daß in dem ursprünglichen CP. zwei Jātakas vorkamen, die in der NK. weggefallen sind. Diese mußten als Beispiele für die *saccapāramitā* fungiert haben. Welche waren dann diese zwei? Ich meine, die Frage läßt sich wohl lösen, wenn wir beachten, daß im CP. als Nr. xxix und xxx das *Vaṭṭopotaka*.

¹ S. unter CP. nr 13.

und das *Maccharājacariya* eingereiht sind, die in der JM. als xvi und xv stehen. Ob nun die Ordnung die eine oder die andere gewesen, ist ziemlich gleichgiltig;¹ jedenfalls werden diese beiden zusammen mit dem *Mahāsutasomacariya* in dem ursprünglichen Texte als Beispiele für die *saccapāramitā* gestanden haben.

Für die *ciriyapāramitā* gab es wohl ursprünglich nur ein Beispiel, ob nun das *Mahājanakajātaka* dazu diente wie in der NK. oder nicht.² Jedenfalls folgte *ciriyā* unmittelbar vor *khanti* und deshalb hatte dieses *Cariya* seinen Platz unter xxvii.

Für die *paññapāramitā* können mit einiger Bestimmtheit nur drei Erzählungen in Anspruch genommen werden, nämlich das *Mahāvogindajātaka*, das im CP. an fehlerhaftem Platz eingeschaltet worden ist, das *Mahābodhiājātaka*, das in der NK. und der JM. vorhanden ist, und das *Sattubhattajātaka*, aus dem die NK. einen Vers zitiert, der sich in der Jātakasammlung nicht findet. Diese waren wohl also xxiv, xxv und xxvi der ursprünglichen Sammlung.³ Es ist aber sehr fraglich, ob wirklich nicht mehr Beispiele für diese Vollkommenheit da waren, da die NK. noch vier Jātakas hier anführt, von denen jedoch keines in den anderen Sammlungen vorhanden ist.

Für die *nekkhamapāramitā* führt das CP. fünf Erzählungen an, nämlich das *Yudhanjaya*, das *Somanassa*, das *Ayoghara*, das *Bhisa*- und das *Soṇapaṇḍitacariya*, die NK. vier, nämlich das *Somanassa*, das *Hatthipala*, das *Ayoghara*- und das *Cullasutasomajātaka*. Von diesen sind durch die Übereinstimmung der beiden Texte das *Ayoghara*- und das *Somanassajātaka* als der ursprünglichen Sammlung zugehörig erwiesen, weiter wohl auch das *Bhisajātaka*, das in der JM. als Nr. xix dasteht. Diese füllen also die Plätze von xxi—xxiii aus.

¹ Da im Jātakabuche das *Vatṭapotalaka* als 35, das *Makkharājajātaka* als 75 stehen, kann man ja annehmen, daß das CP. die richtige Anordnung erhalten hat. Das ist aber kein durchschlagender Grund.

² Daß die NK. einen Vers dazu anführt, der im Jātaka nicht vorhanden ist, scheint doch zu zeigen, daß es wirklich das *Mahājanakajātaka* war.

³ Das *Mahābodhiājātaka* ist Nr. xxiii der JM.

Es sind dann endlich die Beispiele für die *silaparamita* zu behandeln. Von ihnen sind die ersten drei (Ur-CP. xi—xiii), nämlich das *Silavanagarāja*, das *Bhūridatta* und das *Campeyyacariya* durch die Übereinstimmung zwischen CP. und NK. sichergestellt. Und weiter haben beide Texte als die beiden letzten das *Jayaddisa*- und das *Sanḅhapārajātaka*, die also wohl die Plätze xix und xx einnahmen. Endlich sind die im CP. unter xiv—xvi überlieferten Erzählungen, das *Cullabodhi*-, das *Mahāsaḅarāja*- und das *Rururājacariya*, in der JM. unter Nr. xxi, xxxiii und xxvi vorhanden, weshalb ich kein Bedenken hege, sie ihren Platz behalten zu lassen. Nur über xvii und xviii bin ich in Ungewißheit; das CP. hat hier das *Mātanga*- und das *Dhammādharmadevaputtacariya*, die NK. hat als xv das *Chaddanta-jātaka* (es sind in der NK. nur sechs Erzählungen vorhanden). Das *Chaddanta-jātaka*, welches von einem Elefanten handelt, könnte freilich irgendeinmal auch *Mātangajātaka* genannt gewesen und dadurch ein Mißverständnis entstanden sein; das ist aber nur eine vage Hypothese und ich ziehe es vor, die Plätze xvii und xviii unausgefüllt zu lassen.

Durch diese Bemerkungen ist es mir gelungen — wenn auch bisweilen nur ganz hypothetisch — ein *Ur-Cariyāpīṭaka* zu gewinnen, das etwa nach der folgenden Tabelle ausgesehen haben mag:

<i>Ur-Cariyāpīṭaka.</i>		CP.	NK. ¹
dāna.	i. <i>Alakkicariya</i>	1.	1.
	ii. <i>Sanḅhacariya</i>	2.	2.
	iii. <i>Dhamañjayacariya</i>	3.	3.
	iv. <i>Mahāsudassanacariya</i>	4.	4.
	v. <i>Avisayhacariya</i>		7.
	vi. <i>Nimicariya</i>	6.	5.
	vii. <i>Candakumārācariya</i>	7.	6.
	viii. <i>Sivicariya</i>	8.	8.
	ix. <i>Vessantaracariya</i>	9.	9.
	x. <i>Sasapaṇḍitacariya</i>	10.	10.

¹ Ich zähle hier überall unter Auslassung des ersten *Mahāgosingājātaka*.

	<i>Ur-Cariyāpīṭaka.</i>	CP.	NK.
<i>śīla.</i>	XI. <i>Silavanāgarājacariya</i>	11.	11.
	XII. <i>Campeyyacariya</i>	13.	12.
	XIII. <i>Bhūriduttacariya</i>	12.	13.
	XIV. <i>Cullabodhicariya</i>	14.	
	XV. <i>Mahimsacariya</i>	15.	
	XVI. <i>Rurucariya</i>	16.	
	XVII. ?		
	XVIII. ?		
	XIX. <i>Jayaddisacariya</i>	19.	15.
	XX. <i>Samkhapālacariya</i>	20.	16.
<i>nekkhamma.</i>	XXI. <i>Somanassacariya</i>	22.	17.
	XXII. <i>Ayogharacariya</i>	23.	19.
	XXIII. <i>Bhisacariya</i>	24.	
<i>paññā.</i>	XXIV. <i>Mahāgovinducariya</i>	5.	22.
	XXV. <i>Mahabodhicariya</i>		25.
	XXVI. <i>Sattubhattacariya</i>		27.
<i>viriya.</i>	XXVII. <i>Mahājanakacariya</i>		28.
<i>khantī.</i>	XXVIII. <i>Khantivādicariya</i>		29.
<i>sacca.</i>	XXIX. <i>Vatṭapotalakacariya</i>	29.	
	XXX. <i>Maccharājacariya</i>	30.	
	XXXI. <i>Mahāsutasomacariya</i>	32.	30.
<i>adhiṭṭhāna.</i>	XXXII. <i>Temiyacariya</i>	26.	31.
<i>mettā.</i>	XXXIII. <i>Ekarājacariya</i>	34.	32.
<i>upekkhā.</i>	XXXIV. <i>Lomahamsacariya</i>	35.	33.

Von diesem Ur-Cariyāpīṭaka, das mit einiger Sicherheit rekonstruiert werden kann, differieren die erhaltenen Texte ja ziemlich bedeutend. Von den 34 Erzählungen des Urtextes finden sich im CP. 27, im OP. der NK. 26, in der JM. 15 erhalten. Daß sie aber alle auf die ältere Quelle zurückgehen, scheint mir nicht zweifelhaft.

Die Geschichte des Cariyāpīṭaka — wie die Geschichte der buddhistischen Texte überhaupt — ist leider in Dunkel gehüllt. Es

ist eine ansprechende Vermutung KERNs, *Manual*, p. 66, daß die Zahl 34 der Erzählungen des Ārya Śūra etwas mit dem Epitheton *catuśtrīṃśajjātakajña* des Erleuchteten zu tun hat, was um so mehr bekräftigt wird, wenn ich darin Recht hätte, daß das Ur-Cariyāpitaka wirklich 34, nicht 35 *Cariyas* enthielt.¹ Obwohl mir die eigentliche Bedeutung der Zahl 34 ganz dunkel ist und — wie KERN bemerkt — das Alter des Wortes *catuśtrīṃśajjātakajña* unbekannt ist, glaube ich doch, daß wir es hier mit einer ziemlich alten Vorstellung zu tun haben, nach der offenbar sowohl in der südlichen wie in der nördlichen Kirche Sammlungen von 34 Geburtsgeschichten geläufig waren.

Es fragt sich nun, wie alt die ursprüngliche Sammlung von 34 *Cariyas* sein kann. SEMER hat *SBB.* I, p. xxviii wahrscheinlich gemacht, daß Ārya Śūra vor 434 n. Chr.² gelebt hat. Andererseits ist er wohl sicher bedeutend jünger als Kaniṣka und Āśvaghoṣa, obwohl Tāranātha ihn mit dem letzteren identifiziert. Es kann mithin glaublich sein, daß Ārya Śūra etwa um 300–400 n. Chr. seine *Jātakamālā* oder *Bodhisattvāvadānamālā* nach älteren Vorlagen ausarbeitete. Nun stimmen aber, wie man aus SEMERs „Synoptical Table“ (*SBB.* I, p. 337 ff.) sehen kann, mehrere Verse bei Ārya Śūra mehr oder minder genau — öfters ganz wörtlich — mit den Gāthās des Pāli-jātaka. Es ist aber nicht glaublich oder überhaupt ganz unmöglich, daß Ārya Śūra die Jātakasammlung als unmittelbare Quelle benutzt habe; vielmehr hat er wohl eine oder mehrere ältere *Cariya*-Sammlungen ausgebeutet und in elegantes Sanskrit umgedichtet. Jene Sammlungen wiederum gingen wohl direkt auf ein Ur-Cariyāpitaka und auf die alte Jātakasammlung zurück.³

¹ An KERNs *ibid.* ausgesprochene Vermutung über die Zahl 35 glaube ich nicht.

² Weil in jenem Jahre ein kurzes *Sūtra* über die Früchte des Karma des Ārya Śūra ins Chinesische übersetzt wurde (s. BENJIO NAKJIN, *Catalogue of the Chinese Tripitaka*, Nr. 1349).

³ Daß sich so viele Abweichungen von dem von mir konstruierten Ur-CP. bei Ārya Śūra finden, und daß er sogar Erzählungen hat, die sich im Pāli-jātaka nicht finden, kann vielleicht seinen Grund darin haben, daß seine Vorlagen eine zum Teil andere Jātakasammlung vor sich hatten, wenn die Nachricht in *Dipav.* v. 32 ff.

Von dem Ur-Cariyāpīṭaka, das oben rekonstruiert worden ist, können wir wiederum sagen, daß es ganz bestimmt die Jātakasammlung voraussetzt, und zwar eine Sammlung, die wohl alle 547 Jātakas enthielt, da die Auswahl besonders unter den größeren Erzählungen gemacht worden ist.¹ Es fragt sich demnach, in welche Zeit man den Abschluß der großen Jātakasammlung setzen will; dabei ist zu bedenken, daß einerseits nach dem Dipav. die Sammlung schon dem zweiten Konzil vorlag (also um 370—350 v. Chr.), andererseits kannte — was viel wichtiger ist — der Stūpa von Bharhut mindestens drei oder vier der größten Jātakas nämlich das *Mahājanaka* (Episode mit dem Pfeilschmied),² das *Vidhurapaṇḍita*, das *Māgapaṭṭha* und das *Mahāummaggajātaka* (unter dem Namen *Yavamaḥakijātaka*, vgl. BOHLER, *IA* 1, 305; OLDENBERG, *ZDMG.* 52, 671 und MINATHEFF, *Recherches*, p. 148 ff.). Weiter finden sich z. B. *Chaddantiya* und *Isisāgiyājātaka* = *Chaddanta* und *Naliniyājātaka*, Nr. 514 und 526 der Jātakasammlung usw. Da nun die Skulpturen von Bharhut mindestens bis in die Zeit von 200—100 v. Chr., vielleicht noch weiter zurückgehen,³ müssen sowohl die kürzeren als auch die großen Jātakas in jener Zeit wohlbekannt und beliebt gewesen sein. Damals fand sich aber nach allgemeiner Annahme nur die Jātakasammlung in Versen vor — ob dies zutrifft oder ob überhaupt irgendwann einmal eine Sammlung nur in Versen existiert hat, mag dahingestellt bleiben — und aus dieser war wohl das Ur-Cariyāpīṭaka exzerpiert; denn ein CP. war wohl sicher unter den kanonischen Werken, die unter Vattagāmaṇi ins Singhalesische übersetzt wurden.

wahr ist, daß die Mahāsaṃghikas einen Teil der Jātakas ausgeschaltet und neues hinzugesetzt hatten. Inwieweit der Dipav. glaubhaft ist, kann ja nicht genau gemacht werden, jedenfalls teile ich aber die Meinungen FRANKES in *WZKM.* xxi, p. 208 ff.; 317 ff. gar nicht. Vgl. jetzt die wohlberechtigten Gegenbemerkungen von GRUNN, *ZDMG.* 63, 540 ff.

¹ Unter den von mir mit einiger Gewißheit für das Ur-CP. vorausgesetzten Erzählungen finden sich sechs in FAHNBÖLLE VI. Teil, aber nur drei in dem ersten.

² Vgl. des Verfassers *Studien zur ind. Erzählungslit.* I, p. 112 (mit Literatur).

³ Vgl. HOLZSCH, *ZDMG.* 40, 60; WINDSCH, *SA* xxvi, 2, p. 7.

Es ist aber ein langer Weg von einem solchen CP. zu dem jetzigen. Denn das jetzige CP. setzt die Jātakasammlung, so wie sie uns in diesem Augenblicke vorliegt, voraus. Das tut aber das CP. der NK. meines Erachtens nicht, was sich aus den Bemerkungen oben zu CP. i, 3 ersehen läßt: das CP. nennt das Stückchen *Kurudhammacariyam*, ebenso wie Jāt. 276 *Kurudhammajātakam* heißt — freilich mit Unrecht, da das *Cariya* nicht vom *Kurudhamma* handelt; die NK. sagt ganz richtig *Dhānañjayurajakāle* und scheint damit auf eine Zeit zu zeigen, in der die ursprünglich ganz unzusammenhängenden Erzählungen noch nicht in eine zusammengefaßt waren. Weiter hat das CP. an vielen Stellen Verse, die offenbar Reminiszenzen aus dem *attavatthu* enthalten; ja, CP. i, 1, 5 scheint sogar einen Ausdruck aus dem *paccupannavatthu* des Jāt. 480 benützt zu haben. Ferner beweist die Anmerkung zu CP. iii, 14 deutlich, daß dem Verfasser der jetzige Text vorlag. Demnach muß also das jetzige CP. eine ganz späte Komposition sein, die erst verfaßt worden ist, als die Jātakasammlung mit allem dem ausgestattet worden war, was uns jetzt in ihr vorliegt,¹ freilich mit Unterstützung eines früher vorhandenen, ursprünglicheren Textes;² das CP. der NK. setzt eine Mittelstufe der Textentwicklung voraus.

Es wären eine Menge anderer Fragen zu untersuchen, vornehmlich jene, wie es kommt, daß das CP. in bezug auf die *Paramitās* unvollständig ist usw. Das ist mir aber hier nicht möglich und ich schließe diese bescheidene Untersuchung mit einem kurzen Überblick der Hypothesen ab, die ich in betreffs des Ursprung des CP.-Textes aufgestellt habe.

1. Es gab ein Ur-Cariyāpiṭaka, das sich einigermaßen gut durch Vergleichung des CP., der NK. und der JM. re-

¹ Dabei muß wohl von dem Kommentar im eigentlichen Sinne abgesehen werden, von dem ich keine Spuren gefunden habe. Der Kommentar zu Jāt. 499, G. 14 citiert den V. 2, 8, 16 des jetzigen CP. und nennt den *Sāriputta* als den, dem Buddha das CP. verkündet hatte.

² Spuren von diesem finden sich z. B. besonders deutlich in dem *Cariya* iii, 15, vgl. oben.

konstruieren läßt, und aus welchem wahrscheinlich alle drei — sicher CP. und NK. — abstammen. Jenes Werk umfaßte 34 Erzählungen.

2. Jenes Ur-CP. wurde ins Singhalesische übersetzt und existierte — obwohl mit mehreren Veränderungen oder in verschiedenen Rezensionen in verschiedenen Klöstern — als die NK. verfaßt wurde, was wohl im 1. Jahrhundert v. Chr. geschah.

3. Das jetzige CP. ist ein spätes, unvollständiges Machwerk, das — freilich mit Unterstützung des alten Werkes — nach dem jetzigen Jātakatexte zusammengestellt wurde, wahrscheinlich erst in der Zeit nach der Übersetzung ins Pāli, d. h. um 430 n. Chr.

Literarisches aus dem Kauṭīliyaśāstra.

Von

Johannes Hertel.

Im Jahre 1883 erwies TH. ZACHARIAE in seinen *Beitrügen zur indischen Lexikographie* nicht nur, daß das alte Lehrbuch des *arthaśāstra* von Cāpakya oder Kauṭilya keine Erfindung indischer Pandits war, sondern er bestimmte auch dessen äußere Form als ein Gemisch von Prosa und Versen. Der Verfasser dieser Zeilen sprach sodann im Jahre 1906 auf S. xxii der Einleitung zu seiner Ausgabe des Südl. Pañcatantra die Vermutung aus, daß Stellen aus diesem *arthaśāstra* im Tantrākhyayika enthalten seien. Beides wurde durch A. HILLEBRANDT bestätigt, der in seiner 1908 erschienenen Abhandlung 'Über das Kauṭīliyaśāstra' durch die Nachweisung von 42 Zitaten indischer Lexikographen und Kommentatoren und die Konfrontierung einer Daṇḍin-Stelle zeigte, daß der alte Cāpakya-Text in zwei Münchener, JOLLY gehörenden Hss. noch vorhanden ist. Dieser Text liegt jetzt in der übersichtlichen Ausgabe des indischen Gelehrten R. SHAMA SHASTRI vor.¹ Sie beruht auf einem einzigen südindischen Manuskript und der Text ist infolgedessen, wie selbstverständlich und durch Vergleichung der Zitate erweislich, nicht überall in idealem Zustand. Trotzdem ist die Ausgabe auch dieser einen Handschrift überaus dankenswert; denn es ist keine Übertreibung, wenn wir behaupten,

¹ *The Arthashastra of Kautilya*. Edited by R. SHAMA SHASTRI, B.A., Librarian, Govt. Oriental Library, Mysore. Mysore: Printed at the Government Branch Press, 1909 (= Bibliotheca Sanskrita No. 37).

daß das Kauṭilyasāstra eines der allerwichtigsten Werke der Sanskritliteratur ist.

Da eine erste Durchsicht dieses Textes noch eine Anzahl weiterer Belege dafür erbrachte, daß der Verfasser des Tantrākhyāyika Cāṇakya's Werk benutzt hat, so wird es gut sein, hier alle — auch die schon früher gegebenen — Parallelstellen nach der Ausgabe zu verzeichnen.

Die von HILLEBRANDT belegten Stellen gebe ich in gewöhnlichem, die von mir in der Einleitung zur Übersetzung des Tantrākhyāyika S. 143 nachgewiesenen in kursivem Satz; die neuen Belege sind halbfett gedruckt.

1. Śār. A 5 = Kauṭilya I, 4 (S. 9). Vgl. Tantrākhyāyika, Übers., Bd. 1, S. 143 und HILLEBRANDT S. 6, 5. Besterhaltene Lesart in Śār.

2. Śār. A 30 = Kauṭ. I, 14 (S. 24). Vgl. Übers. I, S. 143. MBh. XII, 111, 75 ff.

3. Śār., S. 21, 7. Einige Abkömmlinge von K fügen eine Bestrafung der Barbiersfrau hinzu (SP. Z. 251, Siml. KIEL. 36, 14, Pūrp. 33, 16), wie sie Kauṭ. IV, 12 (S. 230) und IV, 13 (S. 234) für Ehebrecherinnen festsetzt; nicht passend, da die Barbiersfrau ja nicht die Ehebrecherin, sondern nur die Kupplerin ist.

4. Śār. A 40 a. Verschiedene Stellen bei Kauṭ. VIII.

S. 21, 21; vgl. Kauṭ. VIII, 1 (S. 319).

S. 21, 22; vgl. Kauṭ. VI, 1 (S. 255); VIII, 1 (S. 320).

S. 22, 1; vgl. Kauṭ. VIII, 2 (S. 323).

S. 22, 2; vgl. Kauṭ. VIII, 3 (S. 325).

S. 22, 3; vgl. Kauṭ. VI, 2 (S. 256); VIII, 3 (S. 326).

S. 22, 5; vgl. Kauṭ. IV, 3 (S. 205); VII, 4 (S. 271); VIII, 4 (S. 329). Das unmittelbare Vorbild zu dieser Tantrākhyāyika-Stelle bei Kauṭ. IX, 7 (S. 360 f.). In der Prosa S. 360 und der Strophe S. 361 ist für वृष्टि nach Ausweis des Tantrākhyāyika überall वृष्टि einzusetzen. — Über देव vgl. Kauṭ. VI, 2 (S. 258).

S. 22, 10; vgl. Kauṭ. VII, 1 (S. 261).

5. Śār. I, Strophe 122 (= SP I, 111, v n, 88, Syr. I, 78) = Kauṭ. X, 2 (S. 365), wo die Strophe als Zitat gegeben wird.

6. Śār. A 93 = Kauṭ. I, 15 (S. 28).
7. Śār. II, Str. 144, dem Inhalt nach entsprechend Kauṭ. I, 11 (S. 27).
8. Tantra III beruht auf dem niti-Sprichwort Kauṭ. IX, 1 (S. 339).
9. Śār. 109, 2; vgl. Kauṭ. I, 12 (S. 20).
10. Śār. 109, 5; vgl. Kauṭ. I, 15 (S. 29).
11. Śār. A 201 ff. Zu der folgenden Beratung vgl. Kauṭ. VII, 1 ff. (S. 261 ff.; 306 ff.). Zu A 201 vgl. Kauṭ. I, 15 (S. 29, 8).
12. Śār. 109, 13; vgl. Kauṭ. XII, 1 (S. 380, Anfang).
13. Śār. III, Str. 2 (JOH. V. CAPUA 165, 8. WOLFF 187, 9) = Kauṭ. VII, 3 (S. 268).
14. Śār. III, Str. 4; vgl. Kauṭ. VII, 3 (S. 267: *jyāyāṃś cen na* usw.).
15. Śār. A 207 b; vgl. Kauṭ. VII, 3 (S. 266).
16. Śār. 117, 8 ff. Die hier genannten Vögel werden als *māh-galyāh* der unheilbringenden Eule gegenübergestellt, wie sich aus Kauṭ. II, 26 (S. 122) ergibt.
17. Śār. 120, 1. Der in der Fußnote gegebene Zusatz in β ist Kauṭ. I, 16 (S. 30) entlehnt. Wenn also an entsprechender Stelle SP. (m, 32) und Purp. (m, 79) die Worte *uddhṛteṣv api śastreṣu* zu einer Strophe ergänzen, so ist das eine Änderung des Ursprünglichen. Purp. 186, 5 geht auf Kauṭ. S. 30, Z. 6 v. u. zurück.
18. Śār. β A 222 und die folgende Strophe (m, 74, auch SP m 44, v m, 36, Syr. A 193 und Str. 45; die Stelle fehlt in Śār. α) = Kauṭ. V, 6 (S. 253, Z. 4 v. u. und die folgende Strophe). In Śār. ist also zu lesen *त्वज्जमानाभिपतीति*; bei Kauṭ. ist der korrupte Anfang des Satzes nach Śār. zu verbessern.
19. Śār. m, Str. 100 (SP m, 60, v m, 60, Syr. m, 63) = Kauṭ. VII, 6 (S. 280, vorletzte Strophe).
20. Śār. β m, Str. 101 (Syr. m, 64; fehlt in Śār. α, SP, v) = Kauṭ. VII, 6 (S. 280, letzte Strophe).
21. Śār. β m, Str. 123 (SP m, 73, v m, 63, JOH. V. CAPUA 200, 5, *textus simpl.* 1, 206 — im Texte von Śār. α eine größere Lücke) = Kauṭ. X, 6 (S. 375, letzte Strophe). Statt *mukto* hat der gedruckte Kauṭilya-Text *kṣipto*. Zu Śār. stimmt das Zitat aus dem Kommentar

zu Kāmandakī, welches HILLEBRANDT S. 7, 23 gibt. *mukto* haben auch die Abkömmlinge des Pc.-Archetypus K (SP, v, simpl.), die dagegen in *c* und *d* eine gemeinsame abweichende Lesart haben. HILLEBRANDT fand die Strophe in den Münchener Hss. nicht.

Über die in Śār. A 200 genannten Beamten, namentlich den सन्निधान् und प्रदेष्टु, gibt das Kauṭilīyasāstra an vielen Stellen eingehendste Auskunft.

Abgesehen von den bereits belegten Zitaten aus Caṇakya's arthasāstra, denen gewiß bald weitere Belege aus anderen indischen Werken folgen werden,¹ wird die Echtheit desselben durch die zu Anfang von xi, 1 genannten Völkernamen bekräftigt. Es heißt da S. 376 der Ausgabe: वाग्धोवसुराष्ट्रजनिययेष्वाद्यो वातांशस्त्रोपजीविनः। लिच्छिविकवृजिकमल्लकमद्रककुकरकुरुपाञ्चालादयो राजशब्दोपजीविनः।

Augenscheinlich enthält der in der Ausgabe vorliegende Text zwar viele Korruptelen, aber keine Umarbeitungen. Der Stil ist derselbe in allen Teilen des Buches. Schon der Umstand, daß die Praśasti am Schlusse erhalten ist, spricht wie vieles andere für die Echtheit des Textes; und wir haben ohne Gegenbeweise kein Recht, an der wiederholten ausdrücklichen Angabe desselben, die durch Daydins Zeugnis gestützt wird, zu zweifeln, daß Caṇakya selbst sein Verfasser ist. Zu den von HILLEBRANDT S. 3 nebst Anm. 2 gegebenen drei Stellen kommt noch die vorletzte Strophe der Praśasti:

येन शास्त्रं च शस्त्रं च नन्दराजमता च भूः।

अमर्षेणोद्धृतान्याशु तेन शास्त्रमिदं कृतम्॥

Man vergleiche auch, was der Herausgeber S. x sagt.

Wie Pāṇini, so hat Caṇakya eine Menge Vorgänger in seinem Sāstra gehabt, deren er viele zitiert und kritisiert, und die Bereicherung unseres Wissens, die sein Lehrbuch verspricht, ist unendlich viel größer, als man erwarten durfte. Dem Verfasser dieser Zeilen kommt

¹ Daydins z. B. hat nicht nur im 8. Kapitel Caṇakya benutzt. Die Kapitel xiii. (S. 376 ff.) haben ihm und gewiß auch anderen Erzählern reichen Stoff geliefert. Was wir aber bisher als grausige Phantasien Daydins betrachteten, das wird durch die von seiner Quelle verhängte Wirklichkeit bei weitem übertroffen.

es nur darauf an, hier einige wichtige Daten daraus zu geben, die in sein eigenes Arbeitsgebiet fallen.

Bekanntlich hat GELDNER in den *Ved. Studien* 1, 290 gegen OLDENBERG unter Berufung auf ŚBr. xiii, 4, 3, 3 ff. behauptet, das Itihāsapurāṇa sei ein wirkliches vedisches Buch gewesen. SING, *Sagenstoffe* 33 hat diese Theorie weiter verfochten.¹ Wie sehr GELDNER im Rechte ist, ergibt sich aus den klaren Worten des Kauṭilyasastra 1, 3 (S. 7): सामर्थ्यवृद्धेदास्त्रयी ।² अथर्ववेदेतिहासवेदौ च वेदाः ।

Daß es daneben im 4. Jahrh. v. Chr. schon andere Erzählungssammlungen gab, dürfen wir vermuten. Kauṭ. 1, 5 (S. 10) heißt es: पुराणमतिवृत्तमाख्यायिकोदाहरणं धर्मशास्त्रमर्थशास्त्रं चेतिहासः । Wenn das *dharmaśāstra* und das *arthaśāstra* hier unter dem *itihāsa* aufgeführt werden, so haben wir jedenfalls an Erzählungen religiösen und politischen Inhalts zu denken, wie sie das MBh. enthält, nicht an Werke, wie das Tantrākhyāyika, welches offenbar einen späteren Typus darstellt.³ Eine ganze Anzahl solcher Stoffe, unter denen sich auch die Haupterzählung und einzelne Episoden des Mahābhārata und die Haupterzählung des Rāmāyaṇa befinden, wird 1, 6 (S. 11 f.) aufgeführt. 1, 13 (S. 22) heißt es: मात्स्यन्यायाभिभूताः प्रजा मनुर्वैवस्वतं राजानं चक्रिरे । धान्यषड्भागं पण्यदशभागं हिरण्यं चास्य भागधेयं प्रकल्पयामासुः । तेन भूता राजानः प्रजानां योगचेमवहाः तेषां क्लिप्तवपमदृष्टकरा इरन्ति । Andere Erzählungsstoffe finden sich 1, 20 (S. 41, 10 ff.) und viii, 3 (S. 327). An letzterer Stelle führt der Politiker Piśuna zum Belege dafür, daß die Jagd ein gefährlicheres Laster, als das Spiel sei, Jayatsena und Duryodhana an, während Kauṭilya seine gegenwärtige Ansicht durch den Hinweis auf Nala und Yudhiṣṭhira begründet.

Es fällt demnach schwer, anzunehmen, daß Kauṭilya das Mahābhārata nicht bereits gekannt haben sollte. Für die Beurteilung des-

¹ Vgl. auch WINTERKUNTZ, *Gesch. der ind. Literatur* 1, S. 260 nebst Anm. 2; Verfasser, *WZKM.* xxiii, S. 295.

² Die Interpunktion ist zu tilgen.

³ Vgl. Einleitung an meiner Übersetzung, Kap. 1, § 4, 19.

selben ist aber sein Werk noch von einem anderen Gesichtspunkte aus wichtig. Wenn die Pāṇḍava trotz des Verrates und des unehrlichen Kampfes, durch den sie siegen, diejenigen sind, für welche der oder die Dichter des MBh. Partei ergreifen, so folgt nicht daraus, daß diese Parteinahme, wie man angenommen hat, auf einer Umarbeitung durch Barden beruht, welche diesen Pāṇḍava nahe standen. Das MBh. ist mindestens zum Teil ein Lehrbuch der niti, und bei der Besprechung des Charakters des Tantrākhyāyika ist auf S. 137 der Einleitung zur Übersetzung dieses Werkes darauf hingewiesen worden, daß der König sich bei einer Kollision des *dharma* mit der oft unmoralischen Staatskunst an die letztere zu halten hat. Das ist seine Königspflicht. Klar und deutlich besagt das Tantrākhyāyika I, 184:

न मनुष्यप्रकृतिना शक्यं राज्यं प्रशासितुम् ।

ये हि दीया मनुष्याणां त एव नृपतेर्गुणाः ॥

Zur Bestätigung lese man bei Kautilya die Abschnitte v, 1 und 2 und xi bis zum Schlusse des Buches. Was hier dem König an Schurkereien zur Pflicht gemacht wird, überschreitet alle Begriffe. Unterirdische Gänge, Mordautomaten in Tempeln, Meuchelmörder (तीक्ष्णाः), Giftmischer (रसदाः), Weiber, die den Verführten ermorden oder ermorden lassen, und andere Scheusale und Schenßlichkeiten gewähren in diesen Kapiteln einen schauerlichen Blick hinter die Kulissen des indischen Staatslebens.

Wirkliche Tierfabeln werden im Kautilyasāstra nicht erwähnt, obwohl sie sicherlich zu Cāṇakya's Zeit bereits vorhanden waren. Dagegen sind überaus häufig jene zum Teil bereits bekannten politischen Sprichwörter und sprichwörtlichen Ausdrücke vertreten, welche einen Vergleich aus dem belebten und unbelebten Naturreich enthalten und in denen wir eine Vorstufe zu der politischen Fabel zu sehen haben, welche, wie ich an anderer Stelle darzulegen hoffe, schon im Altertum nach Griechenland gewandert ist.¹

¹ Tiererzählungen haben die Griechen natürlich so gut wie andere Völker bekommen. Bei der politischen Fabel aber läßt sich der indische Ursprung erweisen.

Im übrigen erscheinen wie in späterer Zeit die Höfe auch bei Cāpakya als Zentren des literarischen Lebens. Wir finden (v, 3, S. 245f.) unter den festbesoldeten Hofbeamten die *Paurāṇika*, *Sūta*, *Māgadha* und die *Kuślāva*. An anderer Stelle (iv, 1, S. 202) wird fahrender Kuślāva gedacht, denen das Wandern zur Regenzeit verboten wird und die die Weisung erhalten: कामं देशजातिगोचर-
णमेषुनावभासेन नर्मयेयुः। Die Barden haben beim Feldzug zu singen und mit ihren Gesängen die Krieger zu ermutigen (x, 3, S. 366):
सूतमागधाः शूराणां स्वर्गमस्वर्गं भीरूणां जातिसङ्कुलकर्मवृत्तज्ञव च योधानां
वर्णयेयुः। Über die Kuślāva, Gaukler und Barden vgl. noch iii, 7 (S. 165); v, 2 (S. 241); v, 3 (S. 246); vii, 17 (S. 314); xiii, 3 (S. 400);
v, 91 (S. 245; पौराणिकसूतमागधाः); viii, 4 (S. 330: कुशीलववाग्जीवन);
vii, 17 (S. 313: नटनर्तकगायनवादकवाग्जीवनकुशीलवप्रवक्सीभिकाः); xi, 1 (S. 378: प्रवक्कनटनर्तकसीभिकाः und कौशिकस्त्रियो नर्तकी गायना वा).

Viel reicher als die literarische ist die sonstige kulturhistorische und die lexikographische Ausbeute des Kautilyaśāstra. Über die Beamten, ihre Befugnisse, ihre Gehälter, über die öffentlichen Bauten, über die sozialen, geistigen und sittlichen Zustände des 4. vorchristlichen Jahrhunderts erhalten wir durch dieses Werk so eingehende Auskunft, wie sie keiner von uns zu erhoffen gewagt hätte. Ebenso wichtig aber ist das Kautilyaśāstra für die Geschichte der Sanskritsprache, namentlich des Sanskritstils, und so sei denn hier die Hoffnung ausgesprochen, daß ein kompetenter europäischer Gelehrter dieser natürlich nur provisorischen Veröffentlichung recht bald eine kritische und lexikographische Bearbeitung und vor allem auch eine Übersetzung folgen lasse. Eine solche würde für weite Kreise nicht nur der Gelehrten, sondern der Gebildeten überhaupt gewiß höchst willkommen sein.

Zur Reihenfolge der babylonisch-assyrischen Planeten.

Von

D. H. Müller.

Juda ben Barzilai¹ in seinem Kommentar zum Sefer Jegirah (ed. HALBERSTAMM, Berlin 1885), S. 247 sagt:

ואלו הם כוכבים בעולם הנבי'ל שצ"ם, אלה שבעה משלים יסודי שלם, כנודן ד' ששת :
בין, נבו, שמשא, כיל, סין, בלתי, אריום, ועליום (ו') סמונים ד' מלאכים : חסה מלאכו דמאל,
ננה ענאל, מוכב מיכאל, לבנה נבראל, שבתי קפצאל, צדק צדקאל, (ב') מאדים סמאל.

Die Reihenfolge der Planeten mit ihren hebräischen Namen entspricht genau den Merkworten הנבי'ל שצ"ם. Dieselbe Reihenfolge findet sich auch im Talmud Babli, Traktat Sabbath 156^a, wo Raschi ebenfalls die Merkworte הנבי'ל שצ"ם konstatiert, sowie in verschiedenen anderen Werken. Die Worte ואלו הם כוכבים הנבי'ל שצ"ם sind ein Zitat aus Sefer Jegirah (iv, 12), auch in unseren Texten: הנבי'ל שצ"ם. Dagegen iv, 5 ff. bei der Schöpfung der einzelnen Planeten ist die Reihenfolge: שצ"ם הנבי'ל. So unsere Texte, Donolo, Saadia etc.

Demnach ergeben sich für die rabbinische Literatur nach den beiden Merkworten folgende zwei Reihen:

¹ Blühte in Barcelona in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts. Die Stelle führe ich an nach Dr. V. ARROWITZ'S Zitat in *Revue des Études juives*, tom. IX, p. 49, Note 1. Die Einklammerung der beiden überflüssigen Buchstaben rührt von ARROWITZ her.

חַמְסָה שְׁמֵי	שְׁמֵי חַמְסָה
חַמְסָה Sonne	שְׁבַתִי Saturn
נִמְקָה Venus	צִדְקָה Jupiter
כְּמוֹכָה Merkur	מַאֲרִים Mars
לְבַנָּה Mond	חַמְסָה Sonne
שְׁבַתִי Saturn	נִמְקָה Venus
צִדְקָה Jupiter	כְּמוֹכָה Merkur
מַאֲרִים Mars	לְבַנָּה Mond

Die babylonischen Planetennamen sind teilweise entstellt und bieten auch eine andere Reihenfolge. Die entstellten Namen sind leicht herzustellen:

בִּין Saturn, bibl. בִּין Amos 5, 26; babyl. *Kaicān* oder *Kaimān*, arab. كَيُولان, syr. ܟܝܠܐܢ.

נְבוֹ Merkur, babyl. *Nabū*.

שַׁמְשָׁא Sonne, babyl. *šamš*.

בֵּיל Jupiter, babyl. *Bēl* = *Marduk* (Jes. 116, 1 neben נְבוֹ).

סֵן Mond = *Sin*.

בֵּלְתִי *Belti* muß als *Venus* gedeutet werden.

מַאֲרִים (ל. אַרְיִס) = Ἀρης Mars.

Auf einer hebräischen Zauberschale, deren Kopie ich besitze, kommen ebenfalls die babylonischen Planetennamen vor. Ich stelle beide Reihen mit der hebräischen, bezw. der deutschen Übersetzung hier nebeneinander:

Juda ben Barzilai	Hebr. Zauberschale
שְׁבַתִי בִין	שַׁמְשָׁא Sonne
כְּמוֹכָה נְבוֹ	סֵן Mond
חַמְסָה שַׁמְשָׁא	נְבוֹ Merkur
צִדְקָה בֵּיל	בֵּלְתִי Venus
לְבַנָּה סֵן	בֵּיל Jupiter
נִמְקָה בֵּלְתִי	מַאֲרִים Mars
מַאֲרִים אַרְיִס	בִּין Saturn

Es ist höchst merkwürdig, daß sich bei einem Schriftsteller aus dem 12. Jahrhundert Überreste babylonischer Überlieferung finden. Auffallend ist auch das griechische Ἀρης mitten unter den babyloni-

schen Planeten- und Götternamen; denn daß 𐎶𐎵𐎶 eine Verschreibung für das hebr. שַׁמַּשׁ , welches ja daneben vorkommt, sei, halte ich für wenig wahrscheinlich. Die abweichende Reihenfolge der babylonischen Planetennamen bei Barzilai kann ich nicht erklären.

Da die Reihenfolge der Planeten bei den Babyloniern noch immer strittig ist, so ist es vielleicht nicht überflüssig, hier diese Frage zu berühren. Bekanntlich stehen zwei Deutungen und Reihenfolgen einander gegenüber.

KUGLER ¹	HOMMEL ²	Plato
Mond	Mond	$\Sigma\lambda\eta\nu\eta$
Sonne	Sonne	Ἡλίας
Jupiter	Merkur	Ἑρμης
Venus	Venus	Ἀφροδίτη
Saturn	Mars	Ἄρης
Merkur	Jupiter	Ζεὺς
Mars	Saturn	Κρόνος

Ich bemerke hier gleich, daß die letzte Reihe (Plato, *De republica* 616 f.) der Schrift HOMMELS entnommen ist und daß sie bei Plato in umgekehrter Folge³ „von hinten anfangend“ steht. Sieht man von Sonne und Mond ab, so haben die fünf Planeten folgende Reihen:

KUGLER	HOMMEL	Plato	Jesirah I	Jesirah II ⁴	Rhodos ⁵
Jupiter	Merkur	Saturn	Venus	Saturn	Venus
Venus	Venus	Jupiter	Merkur	Jupiter	Merkur
Saturn	Mars	Mars	Saturn	Mars	Mars
Merkur	Jupiter	Venus	Jupiter	Venus	Jupiter
Mars	Saturn	Merkur	Mars	Merkur	Saturn

¹ F. X. KUGLER, *Entwicklung der Babylonischen Planetenkunde* (1907), S. 9 ff.

² F. HOMMEL, *Die babyl.-assy. Planetenlisten* (1909).

³ Vgl. ALFRED JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, S. 19, wo dieselbe Reihenfolge nach den Entfernungen von der Erde (Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn) eingehalten wird. Die umgekehrte Reihenfolge bei den Babyloniern (nach HOMMEL) ist eben nach dem Prinzip *a maiore ad minorem* geordnet.

⁴ $\text{𐎶𐎵𐎶} \text{ 𐎶𐎵𐎶}$ = Plato ist, wenn man Sonne und Mond aussondert, nach den Entfernungen von der Erde *a minore ad maiorem* gerechnet.

⁵ Auch diese aus jüngerer Zeit (ca. 100 v. Chr.) stammende Reihe einer Inschrift von Rhodos ist HOMMEL entnommen.

Aus der Vergleichung dieser Reihen ergibt sich:

1. Ein gewisser Zusammenhang zwischen den rabbinischen Reihenfolgen und der Reihe Platos. Die Reihenfolge Platos ist mit der der Rabbinen nach den Merkworten ל'ח'ט'ט, wenn man Sonne und Mond (ל'ח) aussondert, vollkommen identisch.

2. Ferner fallen die beiden Gruppen ‚Venus, Merkur‘ (= ל'ח) und ‚Saturn, Jupiter, Mars‘, (= ח'ט'ט), bzw. ‚Mars, Jupiter, Saturn‘, aus denen sich die Reihen zusammensetzen, sowohl bei Plato als auch bei den Rabbinen, wie nicht minder auf der Inschrift von Rhodos, in die Augen. Die beiden Gruppen wechseln einfach die Plätze, bald steht die eine, bald die andere oben und unten.

3. Nimmt man an, daß die jüdischen Reihenfolgen aus Babylon entlehnt sind und nicht erst den Umweg über Griechenland genommen haben, was ich für wahrscheinlich halte, so bilden sie einen unerschütterlichen Beweis für die Aufstellung HOMMELS.

4. Aber auch, wenn sie den Griechen entlehnt sein sollten, stützen sie dennoch bis zu einem gewissen Grad HOMMELS These.

Der Name Sanheribs.

Yours

H. Torczyner.

In ZDMG., Band 62, S. 721—724 hat ARTHUR USGNAD die Richtigkeit der bis dahin üblichen Lesung des Namens ^{ua}*Sin-ahhê-mi-SU* oder ^{ua}*Sin-ahhê-mi* → ^{ba}*II*-*ba* als *Sin-ah(h)ê-erba* bestritten und dafür *Sin-ahhê-rîba* vorgeschlagen. Denn „nachdem THUREAU-DANGIN nachgewiesen hat, daß ^{ba}*II* in altbabylonischen Texten den Lautwert *rî* hat, wird man noch einen Schritt weiter gehen und annehmen dürfen, daß der gleiche Wert später¹ noch vorkommt“.

Es läßt sich nun leicht zeigen, daß auch diese Lesung unrichtig und gegen eine andere aufzugeben ist.

Bei einer Durcharbeitung der CLAYschen Texte in *Bab. Exped.*, Vol. xiv und xv, deren Ergebnis gleichzeitig dem Drucke zugeht, mußte es mir auffallen, daß in den dort sehr häufigen mit *URU-ba* (seltener *SU*) zusammengesetzten Namen dieses niemals durch *ir-ba*, aber ebensowenig durch *ri-ba* ersetzt wird, denn der Name, den CLAY in xv 101, 5; 103, 22 *Ri-ba-Rammán*, 100, 10 *Riba* . . . liest, ist nach xv 99, 10 (dieselbe Person) *Ri-gim-Rammán* zu umschreiben. Daraus folgt offenbar, daß 𐎲𐎵 , das hier nur in diesen Namen verwendet wird, einen speziellen Lautwert besaß, der durch ein anderes Zeichen nicht wiedergegeben werden konnte. Diesen erfahren wir zunächst aus den aramäischen Umschriften unserer

² Dazu in der Anmerkung: „Ob $\Sigma \Pi$ jemals er zu lesen ist, ist mir zweifelhaft; es müßte noch untersucht werden.“

Namen, die USONAD a. a. O. nur für die Deutung der letzteren verwendet hat. Danach ist *SU-a* (= *URU-bā*) = 𒍪 und 𒍪 , bzw. *En-SU* (= *En-URU-ba*) = 𒍪 . Daraus ergibt sich für 𒍪 der zweisilbige Wert *eri*!

Zu demselben Resultat gelangen wir, wenn wir davon ausgehen, daß 𒍪 ursprünglich Bildzeichen für ‚Stadt‘ (*alu*) ist und als solches nach K 110, Kol. iv, 61 *é-ru* gesprochen wurde. Daraus mußte aber in späterer Aussprache *eri* werden. Wirklich bietet K 262, Kol. ii, 1 für 𒍪 den Namen *a-lu* und die Lesung *e-ri* (bisher irrig als = *er* gefaßt), was deutlich zeigt, daß 𒍪 zunächst Zeichen für Stadt und als solches *eri* auszusprechen ist. Daß hier gewiß nicht *er* beabsichtigt ist, beweist die Schreibung des Stadtnamens *Eridu* in semitischen Texten als *URU + DUG* (𒍪). Schon HOMMEL, *Geographie* I, S. 365 führt den Namen der Stadt auf ‚*Uru-Dug-ga*‘, in jüngerer Aussprache *Eri-Dug* und daraus abgeschliffen *Eridu*‘ zurück und erklärt das in bilingualen Texten dem sumerischen *Nun-ki(-ga)* in der semitischen Übersetzung stets entsprechende *Uru-dug* (ohne allerdings die auch jetzt noch übliche Lesung *Er-ṭi* ausdrücklich zurückzuweisen) sicherlich richtig als zusammengesetzt aus *alu* ‚Stadt‘ und *chi*, bzw. *dug* ‚gut‘, aber *URU + DUG* in der Übersetzung will offenbar phonetische Lesung des Ideogramms sein, die nach den Varianten (s. HOMMEL a. a. O., DELITZSCH, *HWB*, s. v. *šiptu*), welche *E-ri-du* bieten, nur *Eri-du(g)* lauten kann. Also 𒍪 = *eri*!

Hier wäre mit einer Lesung *ri* nichts anzufangen. Daß aber auch *er* ausgeschlossen ist, zeigt auch der Umstand, daß selbst in jenen Wörtern, für welche z. B. die Verbindungsform *er* in der ersten Silbe postuliert, dieses meines Wissens niemals durch 𒍪 ausgedrückt werden kann; z. B. stets *ir-bu* (sprich: *erbu*), trotz cstr. *erib*; für *ir-šu* (sprich: *er-šu*) nur *e-ir-šu*. Zwar scheint 𒍪 in einigen Fällen mit *ir* zu wechseln; aber näheres Zusehen zeigt wieder, daß es nicht für dieses, sondern für *eri* steht.

So findet sich für *irṣitu* vereinzelt *URU-zi-tim*; aber *e-ri-ṣi-ti* Sanh. Baw. 22 zeigt, daß nicht *er-zi-tim*, sondern *eri-zi-tim* beabsichtigt ist. Neben *En-ri-nu(ni)* ‚Zeder‘ steht oft *En-URU-nu(ni)*,

das man bisher *er-nu(ni)* las, offenbar mit Unrecht, da es eben nur mit *er-ri-nu(ni)* wechselt. Auch hier ist die Lesung *ri* unmöglich.

Ebenso leicht wie für *ri* erklärt sich für *eri* die Fortsetzung der Silbe durch einen *I*-Laut in dem Namen $\rightarrow \text{[ib-}^{\text{in}} \dots]$, d. i. *Eri-ib*... Nur bei unserer Annahme aber wird erklärlich, warum in altbabylonischen Texten neben *Ili-URU-ba-am*, *Sin-URU-ba(-am)* wohl *Ili-e-ri-ba-am*, *Kiš (Upē)-i-ri-ba-am*, *Šamaš-e-ri-ba-am*, *Sin-e-ri-ib*, *Sin-e-ri-ba*, *Sin-i-ri-ba-am* und ganz besonders häufig *Sin-e-ri-ba-am* sich findet, während *ri-ba(-am)* niemals nach dem Gottesnamen steht. Offenbar verwendet man hier wie auch bei anderen bedeutungsverwandten (s. unten) Stämmen den Imperativ nur vor dem Gottesnamen, während nach demselben ausschließlich das Präteritum steht; vgl. bei RANKE stets: *I-din-Ellil*, *Bunene*, *-Damu*, *-Dagan* usw. (demnach nicht 'The god has given', sondern 'Gib, o Gott'), bei CLAY, *Bab. Exped.* xiv und xv: *SUM¹-Nergal*, *NIN.IB*, *Marduk*, *Rammān*, bezw. *I-din-Nergal* etc., aber *Šamaš-i-di(n)-nam* etc. (nur *C. T.* viii 34 b, 22 *Ilu-i-din*; Schreibfehler?), *Bab. Exped.* xiv und xv nur *Bēlu*, *Ea-SUM-na* etc. Ebenso nur *Qis-Nunu* etc., aber stets *Ili-igīšam* etc.²

So allein ist es ferner zu verstehen, wenn auch in *Bab. Exped.* xiv und xv neben *URU-baⁱⁿ-Sukal* etc. nur *I-ri-baⁱⁿ-Sukal* (*CBM.* 3482) steht, nur so *URU-ba-tum* neben *I-ri-ba(-a)-tum*, *URU-bi* neben *E-ri-bi* (Gen. zu *Eribu*), *URU-bu-ni* = *I-ri-bu-ni* parallel zu *Iqīšūni*, *Bab. Exped.* xiv 10, 28; 128 a, 22 und wohl auch *Id-di-nu-nim* *C. T.* ii, 47, 8, wo für *TUR.SAL* *Id-di-nu-nim* gewiß *TUR.ME J.* 'die Söhne des J.' zu lesen ist.

Weiters bespricht schon UNGNAD, S. 722 die Stelle *C. T.* iv, 15 a, wo eine Person Z. 6 *Sin-ri-ba-am*, in Z. 12 aber *Sin-e-ri-ib* geschrieben wird³. Aber weder spricht dieses Faktum für die Lesung *er-ba-am*, noch darf eine Nachlässigkeit des Schreibers angenommen werden. Auch diese Stelle läßt nur die Lesung *Sin-eri-ba-am* zu.

¹ Danach nicht mit CLAY, *Bab. Exped.* xv, S. 325 *Iddina-Nergal* etc. zu lesen.

² Syntaktisch kann ich diese Erscheinung noch nicht erklären.

Die letzten Zweifel beseitigt endlich *C. T.* VIII, 10 a, 25, wo unter dem Zeugennamen *Sin-eriba-am mār GIŠ.DUB.BA* das Siegel steht mit der Beischrift *kunuk(ki) Sin-eriba-am(!)*!

Der Name Sanheribs ist also gewiß *Sin-ahhe-eriba* zu sprechen und *er* in semitischen Texten auch sonst *er* zu lesen.

Dabei ist vereinzelt eine Abschleifung von *er* zu *ri* (vgl. *eriu* > *rin*, *išib* > *šib*) nicht ausgeschlossen; dafür würde besonders das häufige *DA.ERI*, resp. *DU.ERI* für *dāru* und *dāru* sprechen, obwohl eine Umlautung oder Diphtongisierung des langen Vokals gewiß möglich ist und auch *da-a-ri* als *dāiri* gesprochen werden könnte. In *DU.ERI* kann *ERI* übrigens auch *uru* gelesen werden.

UNONADS grammatische Deutung der besprochenen Namen scheint dagegen das Richtige zu treffen. Doch dürfte die Bedeutung der Wurzel 𐤒𐤍 'ersetzen, als Belohnung geben' hier, ähnlich wie sonst auch die von *turru*, zu 'geben' abgeblaßt sein, so daß *Sin-eribam* etwa gleichbedeutend wäre mit *Sin-id(d)in(u)am* oder *Sin-iqšam*, 'Sin hat gegeben'.

Die altbabylonische Rechtspraxis.

(Eine Urkundensammlung.)¹

Von

Moses Schorr.

Die vielfachen neuen Urkundeneditionen altbabylonischer Provenienz, die gerade in den letzten Jahren publiziert und teilweise interpretiert worden sind, haben eine zusammenfassende Ausgabe der Dokumente altbabylonischer Rechtspraxis zu einem dringenden Bedürfnis erhoben. Nur eine solche Gesamtdarstellung des überall zerstreuten Materials könnte erst die Untersuchung in großem Maßstabe ermöglichen, ob und inwieweit das soziale Leben auf die Umgestaltung der Rechtsverhältnisse einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat; ob die Rechtsformalitäten gewisse Änderungen durchgemacht haben; besonders aber wie sich die Rechtspraxis des Lebens zur Theorie des berühmten *Codex Hammurabi* gestellt hat, schließlich wie dieses selbst zum Rechtsverfahren der älteren Zeit sich verhält und inwieferne es in ihm seine Voraussetzungen hat.

Nun liegt eine solche Gesamtpublikation aller Rechtsurkunden aus altbabylonischer Zeit vor uns, als III. Band eines zusammenfassenden Werkes unter dem Titel: *Hammurabi's Gesetz*. Dieses Werk hat seine Geschichte.

¹ *Hammurabi's Gesetz* von J. KOHLER, Professor an der Universität Berlin [und] A. UNGER, Professor an der Universität Jena. Band III: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Leipzig 1909. Verlag von EDUARD PFIFFER.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgent. XXIV. Bd.

In der Vorrede zum I. Bande, der im Jahre 1904¹ erschienen ist, haben die Verfasser, damals KOHLER und PEISER, einen II. Band angekündigt, der ‚rein philologischer Art, eine Transkription und eine grammatikalische und lexikographische Behandlung des großen Werkes darbieten‘ sollte. Der III. Band sollte dann das Urkundenmaterial, zum Teil in vollständiger Übersetzung, zum Teil in Regesten enthalten.

Nun sind die zwei angekündigten Bände ungefähr nach einem Lustrum erschienen, doch ist an Stelle Prof. PEISERS Prof. ARTHUR UNGNAD (Jena) als philologischer Mitarbeiter getreten. Der II. Band bietet bloß eine zusammenfassende Umschrift des Hammurabi-Gesetzes und ein konkordanzartig angelegtes Lexikon. Sprachliche Aufklärungen, die auch für Juristen sehr verdienstlich gewesen wären, sind leider ausgeblieben.

Das vorliegende Referat beschränkt sich daher auf den III. Band, der im I. Teile eine Übersetzung aller bis zum 1. Juni 1909 bekannt gewordenen juristischen Texte dieser Zeit, insgesamt 775 Urkunden, enthält, und im II. Teile eine rechtsgelehrte Übersicht über das ganze Material von KOHLER unter dem Titel ‚Rechtserläuterungen‘ bietet.

Es muß gleich hier ein Bedenken ausgesprochen werden, in bezug auf die Anlage des III. Bandes. Mag auch die darin gebotene Übersetzung vor allem für Juristen bestimmt sein, so ist dennoch sehr zu bezweifeln, ob eine Übersetzung allein, ohne Umschrift, ihren Zweck erreichen wird, als Corpus Juris des alten Babylonien zu dienen.

Ebenso wie eine selbständige wissenschaftliche Verwertung des in den griechischen Papyri aufgespeicherten juristischen Materials kaum ohne Kenntnis der griechischen Sprache, in der sie abgefaßt sind, zu denken ist, ebenso wird auch niemand im Ernst sich mit babylonischem Recht befassen können, der nicht in die babylonische Sprache mehr oder weniger eingeweiht ist. Der Jurist wird wohl der Kenntnis der babylonischen Keilschrift, gleichwie im analogen

¹ Vgl. meine Besprechung in dieser Zeitschrift, B. XVIII, S. 208–240.

Fall die paläographische Übung in den Originalpapyri, entbehren können und sich in beiden Fällen getrost der Entzifferung der Philologen anvertrauen dürfen, die Kenntnis der Sprache der Urkunden aber, zumindest im begrenzten Gebiete des juristischen Kanzleistils, ist auch für eine wissenschaftliche juristische Bearbeitung eine *conditio sine qua non*.

An einem einzigen Beispiel soll diese Notwendigkeit erhärtet werden. Für den Begriff 'Eigentum' gibt es teils im Gesetze Hammurabis, teils in den Urkunden folgende Ausdrücke: *bušûm*, *mah-kûrum*, *šintum*, *maršûm*. Die juristische Differenzierung dieser verschiedenen Termini ist ohne Kenntnis der Sprache unmöglich. In vielen ähnlichen Fällen kann nur der Jurist die Prägnanz des Ausdruckes bestimmen und dadurch oft das Verständnis einer Urkunde wesentlich fördern, vorausgesetzt, daß er die ursprüngliche Sprache der Urkunde versteht. Soll daher die Mitarbeit der Juristen an der Erforschung des babylonischen Rechts eine ersprießliche sein, so muß von ihnen eine elementare Kenntnis des babylonischen Idioms (nach transkribierten Texten) unbedingt gefordert werden.¹

Die Aneignung dieser Sprache, in dem für einen Juristen nötigen Maße, legt auch keine großen Opfer auf. Sie ist unvergleichlich leichter zu erreichen als etwa die Erlernung des Griechischen, hauptsächlich wegen der Einfachheit des grammatischen Baues und der syntaktischen Verbindungen, wie einem jeden Fachmanne bekannt ist. Von diesem Gesichtspunkte aus ist den juristisch Beflissenen mit einer, wenn auch noch so zuverlässigen, aber immerhin subjektiven Übersetzung nicht gedient. Der richtige Weg in der Anlage des III. Bandes wäre gewesen, eine jede Urkunde in Umschrift und Übersetzung in parallelen Kolonnen zu bieten. Nun da die Übersetzung allein erschienen ist, bleibt als ein dringendes Desiderat, ein *Corpus Juris* der altbabylonischen Zeit in transkribiertem Text mit ganz kurzen philologischen und sachlichen Erklärungen heraus-

¹ UNGNAD selbst hat ja auch eine ganz vortreffliche Grammatik gerade für solche verfaßt, welche transkribierte Keilschrifttexte zu verstehen wünschen. Vgl. A. UNGNAD, *Babylonisch-Assyrische Grammatik, mit Übungsbuch*. München 1906.

zugeben. Erst dann wird auch die Übersetzung für den Juristen vollen Wert erlangen. Hoffentlich wird die Vorderasiatische Bibliothek, die sich mit ihren zwei ersten Bänden so rühmlich eingeführt hat, dieses Desiderat baldigst erfüllen.

Was die Übersetzung selbst im allgemeinen betrifft, so kann Referent, der fast alle 775 Texte an der Hand der Keilschriftvorlagen nachgeprüft hat, dem Übersetzer nur uneingeschränktes Lob zollen. UNONAD hat an so manchen Stellen die Übersetzung seiner Vorgänger berichtigt, er hat vor allem durch seine im Vorderasiatischen Museum in Berlin erworbene paläographische Übung mehrere Zeichen entziffert, an denen man sich früher vergeblich abgemüht hat, und dadurch das Verständnis schwieriger Texte wesentlich gefördert.

Allein Referent kann nicht umhin, es als einen prinzipiellen methodischen Fehler zu bezeichnen, daß der Text der einzelnen Urkunden in continuo wiedergegeben ist. In seinen zwei Heften *Altbabylonische Rechtsurkunden* (Wien 1907, 1909, weiter zitiert AR 1, II) glaubt Referent hinreichend auf die Wichtigkeit des Vertragstypus hingewiesen zu haben, um nicht hier diese Frage nochmals zu erörtern. Eine richtige Kennzeichnung der verschiedenen Vertragstypen durch Markierung der einzelnen Abschnitte¹ in einer jeden Urkunde ist wissenschaftlich ebenso bedeutsam wie eine zuverlässige sprachliche Übersetzung und darf keineswegs als eine bloß äußerliche, das Verständnis nicht tangierende Sache angesehen werden.

Ein Schulbeispiel für die Wichtigkeit des Schemas hat Referent im II. Heft seiner genannten Abhandlung (S. 15 ff.) angeführt, an einer Urkunde, über die auch UNONAD selbst eingestanden² gestolpert ist, trotz der philologisch genauen Übersetzung. Mit Hilfe

¹ Diese Markierung der einzelnen Abschnitte hat zuerst Prof. MÜLLER in einem Falle durchgeführt. (Vgl. D. H. MÜLLER: *Semitica* I, S. 20, *Sitzungsberichte der Wiener Akademie* 1906.) Von ihm angeregt, habe ich dieses Verfahren auf alle Urkunden ausgedehnt und bin dadurch zu der für das Verständnis des juristischen Inhalts so ergebnisreichen Erkenntnis des formalen Schemas gelangt. Vgl. meine AR 1, S. 2 (Vorwort).

² Vgl. „Nachträge und Verbesserungen“, S. 271 des auf S. 431, Note 1 genannten Werkes.

des Schemas konnte sogar Referent in seiner Rezension über GAUTIER'S Urkundenausgabe (*WZKM.*, B. 24, S. 325 ff.) den Nachweis führen, daß letzterer an zwei Stellen die Zeichen vom Original unrichtig abgelesen haben muß und daher natürlich auch den Inhalt mißverstanden hat.

Mithin ist die Berücksichtigung des Schemas nicht nur in der Umschrift, sondern auch in der Übersetzung ein integrierender Bestandteil einer wissenschaftlich exakten Bearbeitung und die Nichtbeachtung desselben muß der wissenschaftlichen Vollwertigkeit dieser Übersetzung selbst Abbruch tun.

Einen zweiten allgemeinen Punkt möchte noch Referent berühren, bevor er in eine detaillierte Würdigung der Übersetzung eingeht, nämlich die Wiedergabe von *-ma*. UNGNAD hat seinerzeit in einem kurzen Artikel¹ über die Bedeutung des verbalen *-ma* gehandelt, in dem er MÜLLER'S Auffassung als logisch durchaus richtig, grammatisch aber als unrichtig bezeichnet hat. Er sieht in *-ma* keine subordinierende Konjunktion wie MÜLLER, sondern lediglich eine verbale Partikel, die, identisch mit den hervorhabenden *-ma*, die eigentliche Verbindung der Sätze nicht zum Ausdruck bringt. Der mit *-ma* endende Satz ist bei ihm der Hauptsatz, logisch ‚das kausale oder temporale Antecedens‘, zu dem der nächste Satz die Folge bildet. Er bleibt auch hier seiner Auffassung treu und übersetzt in der Regel das verbale *-ma* in konsekutivem Sinne ‚und dann‘, ‚darauf‘.

Nachdem UNGNAD die logische Richtigkeit der MÜLLER'Schen Auffassung ohneweiters zugibt, mag es ja in der Sache kein wesentlicher Unterschied sein, ob man grammatisch die Sätze sub- oder koordiniert. Anders verhält sich aber die Sache, wenn dieses *-ma* in Konditionalsätzen wiedergegeben werden soll. Hier muß auch UNGNAD abweichend von seiner Auffassung den Satz mit ‚wenn‘ übersetzen, also als Nebensatz (oder — entsprechend dem deutschen Sprachgeist² — das Verbum an den Satzanfang stellen), was er auch fast durchgängig tut.³

¹ *Beiträge zur Assyriologie* VI, S. 713—716.

² Im Polnischen z. B. wäre eine solche Konstruktion nicht möglich.

³ Vgl. z. B. Nr. 1, 7; 8, 15—20; 129, 18—19; 171, 11—13; 578, 14—15; 744, 5—10; 757, 29—31 u. ö. (Die Zeilen sind nach den keilschriftlichen Vorlagen hier

Referent ist aber der Meinung, daß, ebenso wie in den Konditionalsätzen der Satz durch Anhängung des *-ma* eine nicht nur logisch, sondern auch grammatisch subordinierende Bedeutung erhält, dies ebenso mit allen anderen mit *-ma* schließenden Sätzen geschieht und daß daher die Wiedergabe mit ‚nachdem, weil, obwohl‘ viel mehr grammatische Berechtigung hat als das blaße ‚und dann, darauf‘ in dem auf *-ma* folgenden Satz.

Man vergleiche — um nur ein beliebiges Beispiel zu nennen — die Übersetzung bei UNGNAD Nr. 706 mit der des Referenten in seinem AR 1, Nr. 21 oder Nr. 715 mit AR 1, Nr. 72* (S. 270), um einzusehen, daß auch dem Babylonier nicht die mit *-ma* endenden Sätze (die Antecedentia) als Hauptsätze galten, sondern der Schlusssatz der ganzen Urkunde, der die eigentliche Rechtshandlung enthält, resp. das Gerichtsurteil, und deshalb auch nie mit *-ma* schließt. Man wird in dieser Tatsache allein eine starke Stütze für MÖLLERS Auffassung erblicken dürfen.¹ Es passiert auch übrigens UNGNAD, daß er ganz im MÖLLERSCHEN Sinne einen auf *-ma* endenden Satz durch eine adverbelle Bestimmung wiedergibt. So z. B. CT viii, 6*, 15—16 (=Nr. 459): *ina mitgurtišunu intagrâ-ma iddin-ma amtam upih* ‚er hat (die Sklavin) nach gegenseitiger Vereinbarung gegeben und somit die Sklavin eingetauscht‘; ebenso FRIEDRICH 33, 9 (=477) *aplam lâ išû-ma* ‚ohne einen Sohn zu haben‘. In der Auffassung des *û* ‚auch, andererseits‘ hat sich der Übersetzer — was er schon im genannten Artikel getan — ganz MÖLLER angeschlossen.

bezeichnet, da in der Übersetzung leider die Zellen gar nicht berücksichtigt sind, was die Vergleichung mit der Vorlage oft erschwert.)

¹ Dieses subordinierte Verhältnis aller auf *-ma* schließenden Sätze, die in der Regel mit einem Schlusssatz (ohne *-ma*) den sinngemäßen Abschnitt markieren, manchmal aber sich durch die ganze Urkunde hinziehen, um im letzten Hauptsatz gewissermaßen zu münden, ist keine Absonderlichkeit etwa des babylonischen Stils. Noch im heutigen bürokratischen Gerichtskanzleistil pflegen die Antecedentia der Hauptthese in jedem Dokument mit ‚In Rücksicht darauf, daß...‘ eingeleitet zu werden, um erst im Endsatz des ganzen Aktstückes den logischen Abschluß zu finden.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir der Übersetzung im Einzelnen nachgehen.

Folgende Textsammlungen sind im vorliegenden Werke vollständig aufgenommen:

1. J. N. STRASSMAIER: *Die altbabylonischen Verträge aus Warka* (5. Orientalisten-Kongreß) 1882.¹

2. B. MEISSNER: *Beiträge zum altbabyl. Privatrecht*, 1893.²

3. *Cuneiform Texts . . . in the British Museum* (B. II, IV, VI, VII).³

4. V. SCHILL: *Une Saison de Fouilles à Sippar*.

5. H. RANKE: *Babylonian legal and Business Documents*, 1906.⁴

6. TH. FRIEDRICH: *Altbabylonische Urkunden aus Sippara*. 1906.⁵

7. *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Berliner Museen*. Heft VII.⁶

Außerdem einige von PINCHES, JOHNS, THUREAU-DANGIN in Zeitschriften publizierte Urkunden und schließlich fünf Verträge aus kassitischer Zeit nach der Edition von CLAY in *Babyl. Expedition*, B. XIV. Auf die früheren Übersetzungsversuche wird stets in den Noten an der betreffenden Stelle verwiesen; die im VII. Hefte der *Vorderasiatischen Schriftdenkmäler* von UNGER selbst publizierten Texte sind auch von ihm zum erstenmal übersetzt, ebenso eine Reihe von Texten in den erwähnten Bänden der *Cuneiform Texts*.

Da es sich in dieser Rezension hauptsächlich um die Zuverlässigkeit der Übersetzung, resp. um Differenzen zwischen dem Referenten und dem Übersetzer in der philologischen und sachlichen Interpretation der Originaltexte handelt, so wird es sich wohl empfehlen, die Anmerkungen nach der oben gegebenen Reihenfolge der Texteditionen zu gruppieren, die in der Übersetzung aber laufende Numerierung daneben in runden Klammern zu setzen. Leider sind in

¹ Weiter abgekürzt: *Warka*.

² Abgekürzt: *MEISSNER*.

³ Abgekürzt: *CT*.

⁴ Abgekürzt: *RANKE*.

⁵ Abgekürzt: *FRIEDRICH*.

⁶ Abgekürzt: *VS VII*.

der Übersetzung die Zeilen nicht markiert, weshalb sie nur nach Keilschrifttexten zitiert werden können.

1. *Warka*.

Nr. 9—10 (709). — Nr. 10 folgt nach *irgumâ-ma* ¹⁵ LUGAL(?)E. NE LUGAL . . . (Z. 16)? ¹⁷ i-na bîtim GAR.ZA und **kirim* ¹⁸ iz-zu-hu-sû-nu-ti. Diese Zeilen besagen, daß die Beklagten die Kläger zurückgewiesen haben und machen so erst das folgende verständlich.

Nr. 25, 16—17 (61). Die zwei Zeilen lauten: *sâ i-na ti-li-ti-în a-na e-li-a-ti-sû il-ku-û*. — UNGNAD übersetzt ‚den man . . . genommen hatte‘. Es ist zu übersetzen ‚den (seil. Sklaven) er kraft seiner Bevorzugung¹ als Vorzugsanteil empfangen hat‘. Ist diese Übersetzung richtig, dann hätten wir eine willkommene Illustration zum § 165 des *Kod. Ham.*, wo dann *sa inšu mahru* mit WICKLER zu übersetzen ist ‚den er bevorzugt‘ (wörtlich ‚der seinem Auge vorzüglich ist‘). Es steht dem Vater das Recht zu, irgendeinem Lieblingssohne einen Sonderanteil als Geschenk (*šîltum*) zu vermachen. Für eine Begünstigung des Erstgeborenen findet sich in den Urkunden aus Nordbabylonien kein einziges Beispiel, dagegen bekommt merkwürdigerweise in den Erbverträgen aus Nippur der älteste Sohn in der Regel einen Vorzugsanteil ‚kraft seiner Erstgeburt‘. Der sumerische Terminus lautet: *SIB.TA MU.NAM.ŠEŠ.GALLA.SÛ*², ins semitische Babylonisch übertragen: (*šîltum*) *elâtum ana ahhûtîšu rabîtim*.

Nr. 30, 19 (715). — UNGNAD übersetzt ‚vor dem Gott(?) der Stadt‘. Es liest also: *a-na a-na a-lim*. Die Schreibung *a-na* für ‚Gott‘ wäre aber ganz merkwürdig. Ich halte nach wie vor³ *a-na* für eine Dittographie. Zu *ana alim û sibûtim* vgl. *Warka* 48, 16: *pân sibûtim alim špurânim-ma*. In der Interpretation der ganzen Urkunde er-

¹ *Taklilt*-form von *elû*. An sich möglich wäre auch *tiltu* von **šîltu* **šîltim* *F⁷⁵* herzuleiten im Sinne ‚kraft seiner Geburt‘, d. h. Erstgeburt, allein sachlich scheitert diese Erklärung daran, daß der älteste Bruder an der Spitze hätte genannt werden müssen.

² Vgl. POZZI, *Babyl. Legal Documents* (*Babyl. Exped. of Pennsylvania* VI, 2), S. 26.

³ Vgl. *AR* I, S. 170, Anm. 6.

geben sich wesentliche Differenzen zwischen meiner und UGNADS Auffassung, was besonders in der Wiedergabe von Z. 13—17 zum Ausdruck kommt. Ich halte auch jetzt daran fest, daß die Z. 1—15 nur einen Protokollauszug eines früheren Gerichtsurteils bieten, und daß der eigentliche Prozeß — ein Aufhebungsprozeß! — mit dem charakteristischen *itûr*¹ beginnt. Gegen UGNADS Auffassung der Partikel *istû* (Z. 13) als Konjunktion ‚nachdem‘ spricht schon der Umstand, daß der Prozeß nicht vor dem König, sondern vor Richtern stattgefunden hat (Z. 4—5). Das *istû* kann also nur eine präpositionelle Bedeutung haben, im Sinne ‚nach dem Gesetze des Königs‘, ebenso wie *varki*.² Die Worte *kiâm izkur-ma* (Z. 18) bilden dann die Begründung für das Urteil und sind keine überflüssige Wiederholung der Z. 9, wie es nach UGNADS Übersetzung, die das *-ma* nicht berücksichtigt, den Anschein haben könnte.

Nr. 48, 17—18 (723). — UGNAD übersetzt: ‚darauf wurde Idin-Sin zum Eide vor dem Gott Lugal-Kimuna zugelassen‘. Die beiden Zeilen lauten: *Idin-Sin pa-aš-ša-ru(?)* *“Lugal-ki-mun-na* [Var. *i-na* *“kisalli BANŠUR(?)* *šiparri ša* *“Lugal-ki-mu-na*] *in-na-ši-im-ma*. Es ist daher zu übersetzen: ‚Nachdem Idin-Sin in den Vorhof an den kupfernen Opfertisch des Gottes L. gebracht wurde‘, . . .³ — Die Stelle ist wichtig für die Zeremonien, die beim Schwur geübt wurden. Vgl. auch *Vorderasiatische Schriftdenkmäler* vii, Nr. 71, Z. 1—5, wo von einer Besprengung (des Altars?) und dem ‚Herausziehen des Gottespaniers‘ beim Eide die Rede ist. Letzteres auch im Erbprozeß *GT* ii, 9, 6—10.

Nr. 102 (20), Z. 2 und 22 lies *GAR.ZA* ‚Einkünfte‘.

2. Cuneiform Texts of the British Museum.

ii 9, 9 (716). Vielleicht ist das dunkle: *i-na ki-pa-at šu-mi-im* zu übersetzen ‚mit Nennung des Namens (scil. des Gottesnamens)‘,

¹ Vgl. auch meine *AE* i, Nr. 28, Z. 6^b.

² Vgl. *ibid.* S. 171, Anm. 9. Auch das hebr. *qā* kann in diesem Sinne gebraucht werden, vgl. *qā* *qā* *u* Chr. 36, 12 ‚nach Jahwes Befehl‘.

³ Ähnlich schon richtig *Pruss*, *KB* iv, S. 33 oben.

bei dem ja stets geschworen wurde. *kipâte* wäre dann nur eine sonderliche Schreibung für *kibâte*, pl. von *kibitu*. Vgl. *VS* vii 7, 11 *ana ta-ma-tim* 'zum Schwur', pl. von *tamitum*.

II 22, 5 (47). *himšatu* übersetzt UNGNAD 'Geschäftskapital(?)'. Das ist sicher unrichtig. Ich habe es *AR* i, S. 164 mit arab. *خضبة* 'Zank, Streit' zusammenzustellen versucht und 'Streitsumme' übersetzt. Das Wort kommt noch bei GAUTIER, *Archives de Dilbat*, Nr. xxxii vor, in einem Darlehensvertrag: *um hi-im-ša-tim ekallum^{am} i-ri-šu ekallam^{am} i-ta-na-pa-al*. GAUTIER übersetzt dort 'au jour de l'épreuve', indem er das Wort von *hamāšu* 'être molesté, opprimé' (1) ableitet und den Ausdruck als 'le jour pénible du règlement' deutet. Die Bedeutung 'Zahlungs-Verfalltag' ist dort die naheliegende, vielleicht ließe sich aber auch das Wort als 'Tag der Auseinandersetzung', scil. zwischen Gläubiger und Schuldner, fassen, kongruent mit der oben vermuteten Ableitung.


II 43, 10 (734) lies: *šá šá-ta-mu-ti-šu ša bīt šamaš* 'für den Priesterdienst im Šamaštempel'.

II 45, 14—15 (790). Die Lesung und Übersetzung der beiden Zeilen ist richtig gegenüber meiner irrtümlichen Fassung in *AR* i, Nr. 28 (S. 78).

II 50, 18—21 (690). 'Weder Mann noch Weib unter den Nachkommen(?) des(?) Amurru'. So deutet UNGNAD *mārū* (pl.) *Amurru-um*. In der Urkunde ist aber von einem Amurru nicht die Rede und man weiß nicht recht, auf wen dieser Name sich beziehen soll. Ich bleibe daher bei meiner Deutung 'Bürger des Ortes Amurrūm' (*AR* i, S. 34 und 35).¹ Allenfalls scheint auch UNGNAD die weitgehenden Schlüsse RANKES² für die Amoriterfrage in Babylonien, denen sich Ed. MEYER in seiner *Geschichte des Altertums* (II. Aufl., I 2, S. 545) anschließt, nicht zu teilen.

¹ In der Tat ist ein Ort dieses Namens auch ausdrücklich — wie ich erst jetzt sehe — in einem Feldpachtvertrag aus der Zeit Ammi-zadūga's genannt. Der Ort lag wohl in der Nähe von Sippar. Vgl. in der obigen Sammlung Nr. 727 'in der Flur der Stadt Amurrūm'.

² *Early Babyl. Personal Names*, S. 33.

IV 9^b, 11 (757). Die Zeichengruppe *a-di(?)* ist vielleicht beschrieben für  = *nārum* — *nāram i-li-ki* 'er darf den Kanal benützen'. Den Sachverhalt bietet richtig KOHLER, *ibid.*, S. 259 unten.

IV 11^a (69). UGNAD'S Übersetzung berichtigt meine in AR 1, S. 116 gebotene unrichtige Erklärung, die durch die irrtümliche Fassung des Terminus *aplātu* veranlaßt war.

VI 29 (740). Diese überaus interessante Urkunde, der vor einigen Jahren DAUBES¹ eine besondere Abhandlung gewidmet hat, ist auch von UGNAD und KOHLER² nicht in ihrem wesentlichen Inhalt richtig erfaßt worden. Es dürfte nicht überflüssig sein, sie hier nochmals zu übersetzen und zu erklären:

¹ Warad-Bunene, den Pirhi-ilišu, sein Herr, nach Tupliš für 1 1/2 Minen Silber verkauft hatte, ist, ²nachdem er fünf Jahre in Tupliš Sklavendienst geleistet, nach Babylon entflohen.

Nachdem Sin-mušālim und Marduk-lamāzašu, die 'Lenteväter(?)', den Warad-Bunene vorgeladen hatten, ³sprachen sie also zu ihm, nämlich sie selbst: 'Du bist frei, deine Sklavenmarke ist (hiemit) abgeschnitten. Du wirst unter die Soldaten gehen.'

Dieser Warad-Bunene hat ⁴also geantwortet, nämlich er selbst: 'Unter die Soldaten will ich nicht gehen. Die Lehensstellung meines Vaterhauses werde ich ausüben.'

⁵Lipit-Rammān, Rammān-lū-zērum und Ibn-Šamaš, seine Brüder, haben bei Marduk und Ammi-ditana geschworen, daß sie gegen Warad-Bunene, ihren Bruder, ⁶wegen Sklavendienst nicht klagen werden.

Warad-Bunene wird, solange er lebt, mit seinen Brüdern die Lehensstellung ihres Vaterhauses ausüben. — Zwei Zeugen, Datum.

Die Urkunde ist deshalb von besonderem Interesse, weil sie die einzige Illustration aus der Rechtspraxis bietet für den § 280 des *Kod. Hamm.*⁷

¹ *Zeitschrift für Assyriologie*, B. xviii, S. 208 ff.

² Vgl. KOHLER'S Interpretation *ibid.* S. 254.

³ Zur Interpretation dieser Bestimmung vgl. meinen Artikel in *WZKM*, B. xxii, S. 385 ff., wie auch die Ausführungen D. H. MÜLLER'S *ibidem*.

Der Sachverhalt ist folgender:

Warad-Bunene, ein babylonischer (inländischer) Sklave ist von seinem Herrn ins Ausland¹ als Sklave verkauft worden. Nach fünfjährigem Sklavendienste gelang es ihm, nach Babylon zu entfliehen. Nach dem Gesetze gebührte ihm sofort nach Betreten babylonischen Bodens die Freiheit. Diese wird auch in der vorliegenden Urkunde formell ausgesprochen unter gleichzeitiger Entfernung der Sklavenmarke. Die wesentliche, bis nun mißverständene Formel lautet: ¹²el-li-ta² ab-bu-ut-ta-ka ¹²gu-ul-lu-ba-at.³ Die Beamten schlagen nun dem Freigesprochenen vor, in den Militärdienst zu treten; er zieht aber vor, das Lehengut seines Vaterhauses zu verwalten, gemeinsam mit den Brüdern, die sich eidlich verpflichten, keine Rechtsbeschwerde gegen ihn wegen seiner früheren Sklavenschaft zu erheben. — Schließlich sei noch bemerkt, daß die ursprüngliche Versklavung des Warad-Bunene sicherlich durch die Schuldverpflichtung seines Vaters veranlaßt war, der ihn gemäß § 117 an den Gläubiger verkauft hat. Er hatte allenfalls das Recht, nach drei Jahren ihn wieder zu reklamieren.

VI 31*, 5—6 (256). Vielleicht ist zu lesen: *mu-zu-su a-na ša im-ma-rum ša-ar ir-bi-tim* „sein Ausgang, wohin immer man blickt, (geht nach den) vier Windrichtungen“.

VI 33*, 23 (697), *dup-pu-um zi-ih-tum*, ebenso VI 47*, 17 (737): *duppi zi-ih-tum*. UNGNAD übersetzt: unrichtig(?), resp. gefälscht(?).

¹ Tupliaš (sum. *AŠ.NUN.NA**) ist ein Grenzgebiet zwischen Babylonien und Elam, jenseits des Tigris, unweit von Nippur. In älterer Zeit war es ein selbständiges Fürstentum mit eigenen Patäsis (vgl. THURELL-DARVIL: *Sumerische und Akkadische Königsinchriften*, S. 174). Hammurabi hat es im 32. Jahre seiner Regierung erobert und dem babylonischen Reiche einverleibt, doch scheint es bald wieder abgefallen zu sein, und erst Agum-Kakrime rühmt sich, es wieder erobert zu haben. Es war also unter Ammi-ditana ausländisches Gebiet.

² = *el-li-ta* (permanivum).

³ Diese Formel, die keine andere Deutung zuläßt, stützt auch meine in WZKM, B. XVIII, S. 233 gebotene Erklärung von *zaldā* und die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Provenienz der sogenannten „Sumerischen Familiengesetze“. Vgl. meinen Aufsatz: *Das Sumerische in den Rechturkunden der Hammurabi-Periode* (HURBACHT-Festschrift, S. 31, Anm. 1).

Sachlich ist diese Fassung ungefähr zutreffend. Etymologisch möchte ich das Wort mit arab. *زاح* (med. *zā*) 'ungerecht handeln' (*جَارَ وظَلَمَ*) zusammenstellen und *zihtum* 'unrechtmäßig' übersetzen. Damit entfällt meine Anmerkung in *AR* I, S. 50, wo ich irrtümlich *zi-gu-tum* gelesen habe.

VI 42^a, 16 (686): Zur wahrscheinlichen Bedeutung von *mīšaram šakānu* an dieser Stelle vgl. meine *AR* II, S. 59.

VI 49^a (699). Zur Übersetzung vgl. *AR* I, S. 75.

VIII 2^a, 9 (10): *GI.MAL ŠU.I = pisan galābim* 'Scher-Etui'; ibid. 10 *GLMAL KA-SAR*. Das Ideogramm ist nach MEISSNER, 'Seltene Ideogramme', Nr. 434—435 *kiširu* oder *kušaru* zu lesen und hat mit *KA.SAR* 'Miete' nichts zu tun. Ibid. 11 vielleicht *GI.MAL erū* 'bronzenes Etui' (vgl. zum Zeichen für *erū* ibid. Z. 6).

VIII 2^b, 4 (113). *i-na zu-ud-du-ri-im* 'beim Abrechnen(?)'. Die Übersetzung ist richtig und ebenso ist auch *Kod. Ham.* § 104 (Kol. Rev. I 38—41): *šamallū kaspam i-sa-ad-dar-ma a-na tamkarim ū-ta-ar* zu übersetzen: 'der Agent wird das Geld, indem er es ordnet (d. h. Rechnung ablegt), dem Kaufmanne rückerstatten'. *isad(d)ar* ist also entgegen der allgemeinen² Auffassung nicht als Form I² von *šafāru*³ 'schreiben' abzuleiten, sondern als gewöhnliches *kal*-Präsens von *sadāru* (hebr. שָׂדַר) 'ordnen'. Das Wort ist also jetzt nicht nur im Sinne 'eine Schlachtreihe ordnen',⁴ sondern auch im juristischen Sinne 'ein Geschäft ordnen', 'Rechnung ablegen' belegt.

VIII 13^b, 1—2 (295). Es ist zu lesen: *1 SAR 10 GIN ĒRŪ.A li-tir li-im-ti-ma*⁵ '1 SAR 10 GIN bebautes Grundstück, mehr oder weniger (d. h. ungefähr)'. Eine ähnliche Redensart lautet: *išam ū mādam*, *CT* II 43, 12. Vgl. auch GAUTIER, *Archives de Dilbat*, Nr. vi, Rev. 1 und Nr. xxxvi, Rekto 6; ferner sumerisch geschrieben *Warka*

¹ Vgl. die Wörterbücher s. v.

² SCHULZ 'inscribere', PRIEST 'notieren', MÜLLER 'aufschreibt', WINCKLER 'eine Verschreibung geben', HARPER 'shall write down'.

³ Die Form I² von *šafāru* lautet im Gesetzbuch *Kol. Sec.* 26, 35 regelrecht: *ū-ta-tar*.

⁴ Vgl. MUSE-ARNDT: *Assyrian Dictionary* s. v.

⁵ Letzteres Wort aus Z. 2 gehört zur ersten Zeile.

Nr. 27, 2: *HE.SI.A HE.BA.LAL*; ibid. 46, 1: *HE.SI HE.LAL*; 68, 1: *HE.SI BA.LAL*.

VIII 19^c 2 (605): *ugar še-mi* 'in der Günstigen Flur'. Was soll diese Bezeichnung bedeuten? Nachdem so viele Namen mit dem Element *-šemi* 'hören' gebildet sind (vgl. RANKE, *Personal Names*, S. 246), kann *Šemi* sehr wohl als ein Hypokoristikon aus etwa *Ilu-šemi* gefaßt werden. Vgl. die bibl. Eigenamen שִׁמְיָהּ, שִׁמְעֹן neben שִׁמְשֹׁן.

VIII 20^a, 24—25 (15). Lies: *e-li[at] bilat* (TIK) *ekli-ša* 'außer der Abgabe für ihr Feld'.

VIII 22^a (448). Vgl. meine AR 1, S. 101.

VIII 27^a, 14 (439): *te-ib-i-tum*. Die Übersetzung 'Nachforschung' ist sehr hübsch und einleuchtend. Es ist dann wohl von *Ṭ-ib* 'suchen' abzuleiten. Vgl. auch weiter S. 447 unten.

VIII 31^c, 3 (258). Die Zeile ist von UGNAD mit Lückenpunkten versehen. Es ist zu lesen: *dam-kar-ri u-sa-na-aḱ-ku šā i-ta-ru-ma¹ i-ba-lu²* 'Kaufleute werden es (das Grundstück) messen, was immer überschüssig sein wird, wird er (der Käufer) rückerstatten'. Die Stelle bietet eine willkommene Bestätigung für die von mir AR 1, S. 82 festgestellte Bedeutung von *šanāku* 'mustern, untersuchen', hier 'prüfen, messen'. Die Bedeutung paßt vorzüglich auch an den übrigen Stellen, wo das Wort vorkommt. Vgl. Warka 47, 15—16: *vā-ar-ki zitti bit a-bi-šū-nu ū-za-ni-ku-ū-ma* 'nachdem sie den Anteil ihres väterlichen Hauses untersucht (festgestellt)³ haben'; VS vii, 16, 15: *bi-ti vā-tar u-za-na-an-ka⁴* 'mein Hausgrundstück ist überschüssig, ich werde es nachmessen'; ibid. 22: *a-na ma-la uz-za-na-gu-ma (?)⁵* 'betreffs dessen, soviel vermessen wurde'; ibid. 28: *šā e-li 1/2 SAR i-na zu-un-nu-ki-im i-te-ru* 'was über 1/2 SAR beim Nachmessen überschüssig war'. — GADTIER: *Archives de Dilbat*, Nr. xiii, Obv. 8—10: *iṣ-ra-at ka "Uraš a-na bitim" ir-du-ū-ma bitam u-sa-an-ni-ku-ma*

¹ Das *-ma* gehört zu diesem Worte.

² Zur Schreibung *ša* = *pa* vgl. CT viii 36^a, 13: *i-ib-ba-lu* = *ippulā*.

³ So UGNAD N. 60.

⁴ = *šanāḱka*.

⁵ = *šanāḱku*.

,nachdem sie den Grundriß des Uraß-(archivs) zum Hause gebracht und das Haus gemessen haben'.

VIII 36⁴ (671). Die Urkunde gehört nicht zur Gruppe der Gesellschaftsverträge, sondern zu der über Haftung bei Darlehen. Vgl. AR I, S. 137—138.

VIII 41⁵, 10 (642). *i-ma-ku-zu-šu-nu-ti* ,erheben(?)'. Die Bedeutung und Ableitung von *ma* ist sicher. Vgl. auch UNGNAD, *Deutsche Literaturzeitung* 1909, Nr. 44, Sp. 2774, wo meine Lesung in AR II, Nr. 22, 8 berichtigt wird. Es ist dort *i-ma-ku-ub(s)* zu lesen ,er wird (die Abgabe) erheben'. Vgl. auch PÖBEL (*Babyl. Exped.* VI²), Nr. 9, 8: *mi-ki-iz-zu i-ta-ab-ba-ab* ,seinen Abgabeteil wird er nehmen'.

VIII 50⁶, 8—13 (50). Es ist zu lesen: ⁸*dm* ⁹*mu-tum i-ha-zu-ši* ¹⁰*bitam amtam mu-ti-ša i-za-ab-ba-at-ma* ¹¹*a-na bit mu-ti-ša i-ir-ru-ub* ¹²*ap(l)-lu(l)-za var(ad?)-ka-zu* ¹³*ša ah-hi-ša-ma*. ,Sobald ein Mann sie heiratet, wird sie, nachdem ihr Mann Haus (und) Sklavin in Besitz genommen haben wird, in das Haus ihres Mannes eintreten. Ihr Erbteil nach ihrem Tode gehört ausschließlich ihren Brüdern'. Es liegt also eine Illustration zum § 181 des *Kod. Ham.* vor.

3. RANKER: *Babyl. Legal and Business Documents*.

Nr. 10, 8—9 (694). UNGNAD liest: *din (DIKUD) šarrim idinū-šunūtima* ,hat X einen Königsprozeß geführt'. Abgesehen von den grammatischen Schwierigkeiten sprechen auch sachliche Momente gegen diese Erklärung. Die Verhandlung findet ja in Sippar, im Šamaštempel statt und nicht vor dem König. Der Ausdruck wäre auch ganz sonderbar und vereinzelt. Die richtige Lesung und Übersetzung vgl. in AR II, S. 9. Die Zeilen 1—7 bilden das Rubrum und sind vom folgenden zu trennen.

Nr. 14, 20—21 (392). UNGNAD übersetzt: ¹/₂ (lies: ¹/₃) *GAN* Feld hat er als *palaku* zu ihren Lasten gut'. Es muß heißen:

⁴ Zur Lesung der beiden Worte vgl. auch MEISSNER, *Assyriol. Studien* III, S. 65, Anm. 2 (= *Mit. d. Vorderasiat. Gesellschaft* 2, S. 297).

2/13 (1/6) GAN abzugrenzen obliegt ihnen (den Verkäufern)¹. Vgl. AR II, S. 12 (oben).

Nr. 15, 15 (696). *ú-ka-dš-ša*. UNGNAD ‚erwerben(?)‘. Er scheint also *úkašša-[ad]* zu lesen. Allein das Wort kommt noch VS VII 71, 9 vor: *ú-ka-dš-šú-ú*, es liegt also auch hier kein Schreibfehler vor. An beiden Stellen übersetze ich ‚Geschäften nachgehen‘. Vgl. schon AR II, S. 13.

Ibid. 15—17. Nach UNGNAD'S Übersetzung haben die Richter die Urkunde ausgestellt. Nach meiner Auffassung in AR II, S. 12—13 stellen sie die Parteien selbst gegenseitig aus.

Nr. 17, 23—24 (14). UNGNAD schließt sich in der Lesung und Übersetzung RANKE an. Doch vgl. meine Vermutung in WZKM XXI S. 410.

Nr. 23 (659). Vgl. zur Übersetzung AR II, S. 13.

Nr. 26 (710). UNGNAD selbst berichtigt am Ende des Buches (S. 271) seine Übersetzung nach meiner Interpretation in AR II, S. 15 ff.

Nr. 36, 24—27 (504). In der syntaktischen Fassung dieser Klausel hat UNGNAD recht gegenüber meiner Erklärung im *Bulletin der Krakauer Akademie*, 1907, S. 101.

Nr. 51, 12 (509). Lies: *ba-ab-at*, resp. Tabl. *ba-ab(m)-ta-am* ‚ausstehender Betrag‘. Vgl. AR II, S. 31 und 65. Vgl. noch CT II 1, 25: *i-na ba-ab-tim*; II 28, 6: *kašpam ba-ab-ta-am* ‚Restbetrag‘.¹

Nr. 65, 7—10 (451). In Lesung und Übersetzung hat UNGNAD trefflich meine in AR II, S. 37 gebotene irrthümliche Deutung der verwischten Zeichen berichtigt.

Nr. 83, 25 (650). *ma-na-ab-ti iš-ku-nu šd um-mi-a-nim-ma* ‚Die Kosten, die sie ausgelegt haben, trägt die Kompagniekassa‘.

Nr. 97 (212). Vgl. zur sachlichen Interpretation AR II, S. 50 ff. Z. 2 ist meine Lesung nach UNGNAD zu berichtigen: 50 *šamni GIS.BAR(?)* ²*Šamaš* ‚50 KA Öl im Maße des Šamaš‘.

Nr. 103 (745). Vgl. zur Interpretation im Ganzen wie im Einzelnen AR II, S. 54 ff. [Doch siehe weiter den ‚Anhang‘.]

¹ Vgl. auch VS IX, 164, 12: *ba-ba-at kašpam*.

4. FRIEDRICH: *Altbabyl. Rechtsurkunden.*

Nr. 33, 9 (477): ¶ *lli-e-ri-iš mār* ¹⁰*Šamaš-ba-ni* [TUR]. *ÚŠ la i-ša-ú-ma labirā* (?) *-tam ik-šū-dam*. UNGNAD übersetzt: '[da] J., Sohn des Š., ohne einen Sohn (?) zu haben, alt geworden war (?)'.¹

Die Übersetzung der beiden *-ma* ist richtig, aber ganz nach MÖLLERS und gegen UNGNADs eigene sonstige Auffassung des *-ma*.

Nr. 38, 9 (658). Lies: *a-na mi-šil še-im* 'gegen Halbanteil am Getreide'. Vgl. WZKM xxi 61. — Z. 11—12: *bilat ešlim¹⁰ à ma-na-aš-tam* (?) *avēlum* [ki-ma *avēlim*] *i-ša-ak-ka-nu-ma*. Danach ist auch entsprechend zu übersetzen.

Nr. 55, 1 (201). Lies: 120 ŠE HAR.RA (*hubullum*) 120 KA Getreide, verzinsliches Darlehen¹.

5. Vorderasiatische Schriftdenkmäler VII.

Nr. 7, 10—13 (755). Die vier Zeilen sind, wie folgt, zu lesen und zu übersetzen: ¹⁰¶ *A-ḥa-am-ú-ta* ¹¹*ana* ¹²*Uraš-te-bi-tam a-na ta-ma-tim* ¹³*a-na dup-pu-um la ú-ru-ma* ¹⁴*id-di-nu-šú-ma*. Nachdem sie den Aḥam-uta dem (Gotte) Uraš-tebitam zum Schwur, wegen der (Kauf)urkunde, die er nicht herbeigebracht hat, übergeben hatten.¹ Nur in dieser Fassung geben die Zeilen im Zusammenhang einen guten Sinn: der Angeklagte kann seine Kaufurkunde nicht vorlegen und wird deshalb zum Schwur bestimmt.¹

Im einzelnen ist noch zu bemerken: ¹²*Uraš-te-bi-tam* ist sicher Gottesname, ein Spezialname des Gottes Uraš, wie schon UNGNAD selbst in seinen *Untersuchungen zu den Urkunden aus Dilbat*, S. III, Anm. 5 mit Verweis auf einige Belegstellen als möglich ausgesprochen hat. Der Personenkeil in Z. 17 mag ein Irrtum des Schreibers sein. Doch ist das zweite Element in diesem Namen nicht von 𐎶𐎵𐎶 (so UNGNAD, l. c., S. 129), sondern von 𐎶𐎵𐎶𐎶 'untersuchen' abzuleiten; das Epitheton *tebitum* wird dem Gotte Uraš als dem Wahrheitssucher

¹ Die Vernehmung der Vertragszeugen war wahrscheinlich mit Inkonvenienzen verbunden. Übrigens kam es vor, daß sogar nach dem Verhör der Zeugen der Partei ein Schwur auferlegt wird. Vgl. Nr. 713.

(durch Schwur) beigefügt, und wird nur in Prozeßakten verwendet, hier und VS VII, 149, 7. Damit entfallen auch KOHLERS Bemerkungen *ibid.*, S. 256 (§ 20). — *u-ru-ma* (so!) Prät. I von $\sqrt{\text{ur-ma}}$ 'herbeiholen'. UNGNAD liest offenbar *u-ru-ku* (Inf. II $\sqrt{\text{ur-ku}}$) und übersetzt die ganze Zeile: 'um die Urkunde (= Urteil) nicht in die Länge zu ziehen'. Abgesehen davon, daß für 'Urteil' stets nur *dīnum* gebraucht wird, ist die ganze Redensart in dieser Fassung zu blaß und farblos im Vergleich mit der sonstigen kräftigen Prägnanz des altbabylonischen Rechtsstils. Auch sachlich ist eine solche Begründung für die Auflegung eines Schwurs kaum wahrscheinlich, und sie würde vereinzelt dastehen, während ja der Schwur sonst ein normales Beweismittel in den Prozeßakten bildet. KOHLERS Hinweis (*ibid.*, S. 256, Anm. 4) auf eine angeblich ähnliche Begründung im sumerischen Recht¹ stimmt nicht, weil in der betreffenden Urkunde (Nr. IX), in welcher eine geschiedene Frau von ihrem Manne das Scheidungsgeld verlangt, die betreffende Formel² von der Partei selbst im vorprozessualen Stadium gesprochen wird, wie PÉLAGAUD a. a. O. S. 91 richtig interpretiert. In unserer Urkunde dagegen handelt es sich um eine gesetzliche Begründung des Schwurs im Prozeßverfahren selbst.

Nr. 27, 5 (661). Lies: *li-ib-ba-am si-na-am i-na-za-ar* 'die Sprößlinge und Dattelfrispen wird er bewachen'. *libbam* = *lippam* = *lipam*.³

Zu *lipu* 'Sprößling' (davon *liplipu* לִּילְפִּי) vgl. DELITZSCH: *Ass. Wörterbuch* 376⁴.

Zu *sinam* vgl. AR II, Nr. 10, 10: *sinatum* (pl.) *inašar*, vgl. auch hebr. סִנָּם.

Ibid. 7—10. Lies: ⁵*um suluppum* (KA.LUM) ⁶*i-na i-li-bu* (?)⁴ ⁷*su-ku-na-am i-ša-ka-nu-šu* 'zur Zeit, da die Datteln auf den Spröß-

¹ Vgl. PÉLAGAUD: *Sa-alla, textes juridiques de la seconde dynastie d'Our* (*Babyloniaca* III, S. 81—132).

² Sie lautet: *SA(DI) BA.RA.A.DA.AB.BI.IN*. PÉLAGAUD übersetzt 'pour que l'affaire ne soit pas jugée', wörtlicher wäre vielleicht 'damit kein Urteil gesprochen werde'.

³ Zum Wechsel von *ba* = *pa* vgl. oben S. 444, Anm. 2.

⁴ Vielleicht aber: *i-li-[ku]-im*.

lingen Ertrag bringen'. — *ilipu* dürfte eine Nebenform zu *lipu* sein, vgl. *ellipu* 'Sproß, Pflanze' bei MUSS-AROLD, *Dictionary*, S. 49⁸.

šukunū (Form wie *audunū*) 'Ertrag' paßt hier am besten. Vgl. auch VS VII, 35, 3: *šū-ku-uu-na-e kirim* 'Ertrag des Gartens'; ibid. 100, 11: *a-na šū-ku-uu-ni-e ū ir-ri-šū-tim* 'zur Ertragsfähigkeit und Bewirtschaftung'.

Nr. 32, 3 (591). *ugar mi-š-rum* übersetzt UNGNAD 'in der Flur Mišrum', ebenso Nr. 29, 1 (588) u. ö. Es wäre dann also ein Nachbarbezirk von Dilbat, woher die beiden Verträge stammen, denn an einen Personennamen ist wohl kaum zu denken. Da aber *mišrum* sonst ein gewöhnliches Wort für 'Grenze' ist, so gäbe 'Grenzflur' einen ganz guten Sinn:¹ das gekaufte Feld grenzt zum Teil an ein anderes Feld des Käufers. Diese nähere Bezeichnung der Lage würde besagen, daß dem Käufer als Grenznachbar das Kaufvorrecht zusteht. Bekanntlich spielt auch im talmudischen Recht das *גבול* *גבול* (also derselbe Rechtsterminus!), das Recht des Grenznachbars bei Grundstückverkauf eine große Rolle. Ähnlich wäre auch Nr. 125, 2 (657) *ugar li-mi-tum* 'umfriedetes Gefilde' zu übertragen, und nicht 'in der Flur Limitum'.

Ibid. Z. 13—16. Folgende Lesung möchte ich mit Vorbehalt vorschlagen: *āš-šum aklum² zu-ba-ru² i-na biltim (TIKT) l i-ni-tam i-ha-ra-aš* 'weil das Feld steinig ist, wird er von dem Pachtzins eine Rate abschneiden (abziehen)'. Dem Pächter wird wegen der besonderen Mühe bei der Bearbeitung des steinigen Bodens die erste Pachtzinsrate gutgeschrieben. — *zubaru* möchte ich mit talm. *זבאר* 'steiniges Feld' zusammenstellen. Allerdings ist das Wort sonst, was auffällig ist, im Babylonisch-Assyrischen nicht belegt. Die Klausel gibt aber einen in obiger Deutung sehr passenden Sinn.

Nr. 35 (663). Sowohl diese Urkunde wie auch Nr. 41 (664) gehören nicht zur Kategorie 'Gartenpacht', sondern zu 'Deposit'. In beiden Fällen wird ein gewisses Maß von Datteln zur Verwahrung

¹ *ugar* wäre vielleicht besser als Determinativ zu fassen.

² Gegen die Lesung ist wohl kaum etwas einzuwenden.

übergeben (35, 8 *pa-ak-du*; 41, 5 *ana N. N. is-šd-ak-nu*), das dann zur Zeit der Ernte im selben Ausmaß rückerstattet werden soll.

Nr. 36, 13—15 (511). *bi-ša-at bitim* † *Marduk-na-ši-ir it-ta-na-ši*. Übersetze ‚Beschädigungen am Hause wird M. (der Mieter) tragen‘.

Zu *pišatum* ‚Schaden‘ vgl. AR II, Glossar s. v. *נִשָּׂא*. Ebenso ist CT IV 37^b, 13—14 (184): *ú-ul ub-ba-lam-ma bi-ša-az-zu i-ip-pa-al* zu übersetzen. ‚Bringt er (das Darlehen) nicht, so wird er für seinen Schaden aufkommen‘. Das Wort *pišatu* im Sinne ‚Schaden‘ kommt schon im *Kod. Ham.* § 256 (Kol. XXI, Rev. 97) vor: *šum-ma bi-ša-zu a-pa-lam lá i-li-i* ‚wenn er für seinen Schaden nicht aufkommen kann‘. Die richtige Bedeutung und Etymologie hat zuerst MÖLLER erkannt.¹

Nr. 39, 17 (78). *nebahum* ‚Ersatz‘. Diese Bedeutung hat UNGNAD selbst in der *Orient. Literaturzeitung* XII, Sp. 480 richtig erschlossen. Sie wird auch durch Parallelstellen bei GAUTIER bestätigt.

Nr. 43, 2 (109). *i-ši-iš-ti* dürfte wohl von *nasāhu* ‚entnehmen‘ herkommen, also ‚entnommener Betrag‘, ebenso Z. 8: *i-ši-hu-ú-zu* ‚sie haben entnommen‘. Vgl. AR I, Nr. 58, 8.

Nr. 61, 4 (556). Interessant ist der Terminus bei Personenmiete: *a-na e-ri-[bi] ú a-ši-e* ‚zum Ein- und Ausgehen‘, d. h. zu Dienstleistungen überhaupt. Der Ausdruck kommt auch ibid. Nr. 144, 3: *ana šipir erēbim ú a-ši*.²

Nr. 87, 4 (560). Auch hier bei Personenmiete ist die Redensart beachtenswert: *a-di pa-da-ar e-ri-ši* ‚bis zur Lösung des Begehrens‘, d. h. ‚gegen jederzeitige Lösung des Vertrages‘ (UNGNAD).

Der II. Teil des Werkes, S. 221—270, enthält ‚Rechts-erläuterungen‘ von J. KOHLER. In gedrängten, aber erschöpfenden Zügen bietet KOHLER in mehreren Abschnitten ein Gesamtbild des altbabylonischen Rechtes, wie es sich in den 775 Urkunden der Rechtspraxis abspiegelt. Im Abschnitt ‚Prozeß‘ werden die meisten Prozeßurkunden einzeln sachlich erläutert. Eine ins Detail gehende

¹ Vgl. D. H. MÖLLER, *Die Gesetze Hammurabis*, S. 66 und S. 170, Anm. 3.

² Der hebräische Ausdruck *נִשָּׂא וְנִשְׁבָּע* wird in diesem Sinne vielleicht i. Sam. 29, 6 („Dienstleistungen“) zu fassen sein.

juristische Analyse der Urkunden dürfte in manchen Punkten die Resultate KOHLERS ergänzen, resp. berichtigen, im allgemeinen ist das Bild ein treffliches und klares — soweit mir als Laien zu urteilen das Recht zusteht. Nur auf einige wenige Punkte soll hier eingegangen werden.

Im Abschnitt über ‚Erbverträge‘ hat KOHLER übersehen, daß alle Erbverträge zugleich auch Adoptionsverträge sind. Es sind eigentlich Testamente für adoptierte Kinder. Ein Fremder konnte nur dann erbberichtigt sein, wenn er als Kind adoptiert wurde. Das folgt schon aus den §§ 170—171 des *Kod. Ham.*, ferner aus allen Adoptionsverträgen, betreffend freie Personen, welche zugleich Testamente enthalten. Vgl. *AR* 1, Nr. 18, 30, 30*, 43 u. a.

Dasselbe folgt auch aus den Urkunden bei GAUTIER, Nr. xxxvii und xli. Dafür spricht auch *AR* 1, Nr. 72* (715), wo der Beklagte sein Recht auf die Erbschaft durch die Adoptionstafel nachweist.

Nr. 501 und 513 enthalten nicht einen ‚Ersatz für einen Einbau auf fremdem Boden‘ (S. 235, 242), sondern handeln über Architektenhonorar in Form von Wohnungseinräumung für einige Jahre. Vgl. *AR* 1, S. 153—154.

Zur Gruppe über Beziehungen zwischen Handelsherrn und Agenten (S. 239 unten) gehört Nr. 214. Vgl. *Bulletin der Krakauer Akademie* 1907, S. 89.

Über Übertragung von Lehengütern bei Gefangennahme des Lehensträgers handelt der Brief *CT* vi 27^b. Vgl. meine Notiz in *WZKM* xx S. 119.

Trefflich und einleuchtend sind die Ausführungen KOHLERS über die Wuchergeschäfte (‚Upgeschäfte‘), S. 238, ferner die Beleuchtung der Institution der Personenvermietung (S. 242).

Nachtrag.

Nachdem der Artikel über obiges Werk bereits abgeschlossen war, ist inzwischen in den letzten Wochen auch der iv. Band erschienen: *Hammurabi's Gesetz*, B. iv. Übersetzte Urkunden, Erläuterungen (Fortsetzung). Leipzig, Ed. PREISLER 1910.

In diesem Bande sind in 307 Nummern (776—1083) diejenigen Urkunden übersetzt, welche in den letzten zwei Jahren publiziert, resp. zum Teil auch interpretiert wurden:

1. *Vorderasiatische Schrifthdenkmäler der königl. Museen zu Berlin*, Heft VIII—IX, publiziert von A. UNGNAD (abgekürzt: VS).

2. M. J.-E. GAUTIER: *Archives d'une famille de Dilbat* (vgl. die Besprechung im vorigen Heft dieser Zeitschrift; abgekürzt: G.).

3. A. PÖBEL: *Babylonian Legal and Business Documents from the time of the first Dynasty of Babylon (Babyl. Expedition of the University of Pennsylvania, Series A, Vol. VI, Part 2.* — abgekürzt: P).

Nachdem das Werk als ganzes bereits oben kritisch gewürdigt wurde, genügt es hier im allgemeinen zu konstatieren, daß auch im IV. Bande die Übersetzung UNGNADS zuverlässig und trefflich ist, ebenso wie die Rechtserläuterungen KOHLERS den Inhalt, auch der schwierigeren Urkunden, zumeist richtig interpretieren. Daß in der Übersetzung hie und da größere Lücken vorkommen, ist bei der Schwierigkeit der betreffenden Urkunden begreiflich. Folgendes wäre im einzelnen zu bemerken, wobei nach den babylonischen Vorlagen die Reihenfolge VS VIII—IX, G., P., eingehalten und in der Klammer auf die laufende Nummer in der Übersetzung verwiesen wird.

a) VS VIII.

Nr. 26 3—4 (806). Der hier genannte *Ilu¹-gāmil* (*ga-mil*), dessen Frau *Bēlizunu* heißt (Z. 4) ist höchst wahrscheinlich identisch mit dem VII 102, 2 (1051) genannten *Ilu-BĀ + ŠĀ* (UNGAD liest: *Anum-piša*), Sohn des *Ilu²-bāni*, dessen Frau (lies: *DAM*, nicht *NIN* = *ahātum* wie UNGAD liest) ebenfalls den Namen *Bēlizunu* trägt. Der Zeitabstand zwischen beiden Urkunden beträgt 17 Jahre, indem Nr. 26 aus dem VII. Jahre *Sin-muballit*, Nr. 102 aus dem IV. Jahr *Hammurabis* herrührt; die Identifizierung der Personen ist daher zeitlich wohl im Bereiche der Möglichkeit.² Aus dieser Identifizierung

¹ UNGAD liest: *Anum*.

² Dieselbe Person liegt wohl auch vor im Zeugennamen *Ilu-BĀ + ŠĀ*, *mār Ilu-bāni* bei MEISCHKE, *Beiträge zum altbab. Privatrecht*, Nr. 48, Z. 22. Die Urkunde stammt aus dem IX. Jahr *Hammurabis*.

tität folgt aber ein weiteres wichtiges Resultat: $BA + SA = gamil$ — eine sehr willkommene Bestätigung meiner in *AR* II, S. 35 ausgesprochenen Vermutung betreffs der Lesung dieses Ideogrammes. Es ergibt sich also: Als erstes Element eines Eigennamens ist $BA + SA = gimillum$, als zweites Element = *gamil* (perm. oder part.).

Sachlich ergibt sich für Nr. 102, daß es sich um eine Klage gegen die eigene Ehegattin handelt, wie *AR* III, S. 39 ausgeführt wird. Die dort konstruierte zweite Möglichkeit des Tatbestandes entfällt somit als gegenstandlos.

Nr. 27, 9—10 (B. III 38). Es ist zu lesen: *zi-ta-su ga-mi-ir li-ku* (perm.) 'seinen Anteil hat er komplett erhalten'. Dann folgt erst *lib-ba-su tab*. Diese aktive Bedeutung des Permansivs bei *liku* kommt noch an einigen Stellen vor, so *CT* VII 6^a, 19 (lies: *li-ku(?)-u*), RANKE Nr. 65, 7 *li-ku-u*; *VS* VII 10, 17 *la-ki-at*; GAUTIER 21, obv. 8 *li-ku-u*.

Nr. 58, 16—17 (936). UNGNAD hat diese Schlußzeilen mißverstanden. Es ist zu lesen: *libittum¹ li-im(!)-ti li-ti-ir sa sa-ia-ma-ni-im-ma*. 'Ist die Grundfläche kleiner oder größer,² so geht das aufs Konto des Käufers.' Vgl. auch oben S. 443 (zu *CT* VII 13^b). Ebenso GAUTIER Nr. 36, obv. 6—7 (937) *a-na Na-hi-li-im-ma*, so geht es aufs Konto des Nabilum³.

Nr. 87—88, 7—10 (B. III 208). UNGNAD übersetzt: 'Hat er das Einbringen(?) der Ernte erledigt(?) ... wird er Getreide darinessen'. Der Lücke entsprechen in der Kopie *LAM.KI I.GUB.A.GIM* (88, 8—9: *LAMⁿ.KI I.GUB.A.GIM*) = semitisch *kêma mahîrâti illakû*, 'nach dem laufenden Kurse'. Es ist also die gewöhnliche Klausel, wie sie sonst in den Urkunden über Fruchtwucher vorkommt. Interessant aber ist die Spielerei, die der Schreiber mit dem Ideogramm *KILAM* = *mahîru* treibt, das er sicher semitisch gelesen hat, wie das Komplement⁴ beweist, das in B in die Mitte zwischen beide Elemente des Ideogramms geraten ist. Diese Spielerei *LAM.KI* =

¹ LIBIT. Das Wort gehört zum Stamm *lib* z. Vgl. DELITZSCH, *RWB*, Sp. 369^b.

² Scil. als in Z. 1 angegeben ist.

KI.LAM, ebenso wie z. B. *BAL.RI* neben *RI.BAL* = *ebirti nāri* beweist wiederum, daß die sumerischen Ideogramme in den Urkunden nur graphische Bedeutung hatten, wie Referent in anderem Zusammenhang nachzuweisen versucht hat.¹ Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung *VS* viii 73, 6 die Schreibung *ŠU.BA.AN.TP² = ilteki-šu*.

Nr. 92 (B. m, Nr. 4). Die Lücken in der Übersetzung sind, wie folgt, auszufüllen: Z. 1: Die [*Tas*]*nētum-ummi*; Z. 4: . . . der Hierodule, seiner Frau; Z. 9—10: 10 Sekel Silber haben Šamaš-nāšir, ihr Vater und Erišum, ihre Mutter [erhalten]. So nach den Spuren und nach dem Schema. Vgl. *CT* vii 7^b, 9—13; iv 39^a, 7.

Nr. 128 (857), 5—8: Die Z. 6^b—7 sind sicher anders zu fassen. Die Schwierigkeit, daß bei drei aufeinanderfolgenden Eigennamen die Kopula *u* beim zweiten und nicht beim dritten Namen gesetzt wird, wird behoben, wenn man *ŠU.NE.NE* † *Še-li-bu-um mār Ra-ka(?)ki-im* als eingeschalteten Satz faßt. Dann kann diese Zeile nur bedeuten: ihr Bürge³ ist Šelibum, Sohn des Rakakum. Es liegt also ein Darlehen gegen Bürgschaft vor.

b) *VS* ix.

Nr. 7—8 (1073). In der Erklärung dieser Urkunde, so betreffs der Übersetzung im einzelnen wie auch der Auffassung im ganzen, weicht Referent von der Interpretation der Herausgeber ab. Nachdem aber eine Begründung dieser abweichenden Auffassung hier zu weit führen würde, sei in kurzem auf das demnächst erscheinende in Heft „Altbabylonische Rechtsurkunden“ verwiesen, wo die Urkunde ausführlich behandelt ist.²

Nr. 22 (818). Z. 3 ist vielleicht zu lesen: *5 ŠE.KUR GIŠ.BA.RI(ER)* ^{haryat (DUK)} *me-ke-šum* „5 KUR Getreide, geeichtes Maß“. Das Determinativ *Topf*³ vor *mešekum*, wenn richtig gelesen, würde die in den „Altbabylonischen Rechtsurkunden“ i, S. 124 über *mešekum*

¹ Vgl. SCHORR: „Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Hammurabi-Periode“ (*Hitzig-Festschrift*, S. 20 ff.).

² UNGER hat das Wort unübersetzt.

³ Vgl. den *Anzeiger der Wiener Akademie*, 1910, Nr. viii, S. 51.

ausgesprochene Vermutung stützen.¹ Die phonetische Schreibung *GIŠ.BA.RĪ*, die nicht vereinzelt ist, legt die Vermutung nahe, daß das Wort als prinzipielles Lehnwort ins Semitische Babylonisch übergegangen ist.

Nr. 29, 2 (914). Lies: *šipāzu ma-aš-lum* 'sein Zins (macht aus) die Hälfte'.

Nr. 40. Diese philologisch und sachlich schwierige Urkunde, bei der Referent sich vergeblich abgemüht hat, hat UGNAD sicherlich richtig übersetzt und auch KOHLER einleuchtend erklärt.

Wovon ist aber das dunkle *na-ab(p)-zu-ū-ma*, das UGNAD 'rückständig sein' wiedergibt, abzuleiten?

Nr. 83—84. Z. 7: *ī-na kār in-na-ma-ru* heißt 'Wenn sie an der Mauer gesehen werden', d. h. wann immer die Schuldner am Kaufmarkt erscheinen, ist der Schuldschein zahlbar (gegen KOHLER S. 92 unten).

Nr. 134 (916). Die Urkunde gehört nicht unter 'Fruchtwucher'. Es ist eine Ankündigung des Tempels über einen in Verlust geratenen Geldbetrag. Vgl. des Referenten *Altbabylonische Rechtsurkunden* III, Nr. 33 (S. 42).

Nr. 173 (808). Die Interpretation KOHLERS (S. 92) ist vollkommen richtig. Unabhängig von ihm ist auch Referent in der erwähnten Arbeit (S. 51) ungefähr zu derselben Auffassung betreffs der doppelten Anwendung von *kātam nasāhu* gelangt.

Nr. 182—183 (920). Die Z. 7—10, die UGNAD unübersetzt läßt, enthalten eine Klausel gegen Schuldüberweisung. Vgl. das Nähere in *AR* III, S. 52².

Nr. 184, 9 (838). *ina a-ḫi-e*. UGNAD übersetzt 'daneben(?)'. Ich möchte vorschlagen 'ein anderes Mal'. Vgl. **Nr. 109, 2—3:** $\frac{5}{6}$ *mānē ina is-ti-is-ku* $\frac{1}{2}$ *mānē a-ḫi-a-tum*, $\frac{5}{6}$ Mine das erstemal, $\frac{1}{2}$ Mine ein anderes Mal³.

¹ Vgl. auch *VS* II 147, 8—9: *ī-na GIŠ.BAR* 'Šamaš ī-na 'tme-še-kum, wo das Determinativ *še* auf ein Gerät hinweist.

² Vgl. schon den *Anzeiger der Wiener Akademie*, 1910, S. 52.

Nr. 192—193 (B. III, Nr. 11). Die kurze, aber schwierige Urkunde, die UNGNAD lückenweise übersetzt hat, doch über MEISSNER nicht hinausgekommen ist, verdient hier in Umschrift und Übersetzung nochmals vorgelegt zu werden:

- ¹ ↑ Na-vi-ir-tum ² ↑ Ah¹-nu-ta ³ Die Navirtum hat Aham-nuta
⁴ a-na mu-ti-im ⁵ i-di-is (Subj.) einem Ehemanne gegeben.
⁶ šā la-pu-ut²-tu-ū ⁷ ma-ma-an ⁸ Damit ehrenrührig keiner sie
⁹ la i-la-pa-tu-ūš ¹⁰ 1 šikil kaspam anrühre, ist ein Sekel Silber ihr
¹¹ te-ir-ḥa-za Kaufpreis.
¹² du-bu-ub-ta-šā ¹³ hi-ti-sa ¹⁴ Anklage gegen sie ist (nur)
¹⁵ la-pu-ut²-tu-ū ¹⁶ ma-ma-an ihr Vergehen.
¹⁷ la i-la-pa-tu-ūš. ¹⁸ Ehrenrührig darf keiner sie
¹⁹ anrühren. — Es folgen die Zeugen.

Inhalt: Die Sklavin Navirtum wird freigelassen, indem sie an einen freien Mann verheiratet wird. Niemand darf sie in ihrer Legitimität und eo ipso in ihrer Freiheit antasten, welche durch Zahlung des Kaufpreises rechtlich anerkannt ist. Nur durch ein eheliches Vergehen kann sie ihrer Freiheit verlustig werden. — Die Urkunde ist in ihrem wesentlichen Inhalt nach dem Schema anderer analoger Freilassungen von Sklavinnen formuliert, nur in der Ausdrucksweise ist sie verschieden. Vgl. AR I, Nr. 2, 77, GAUTIER 14 (784). Der Klausel *laputtū mamman la ilapatus²* entspricht in den anderen Urkunden dieser Kategorie: *eli X mamman mimma ul išu*. — Der Ausdruck *hiṭtu* im Sinne eines ehelichen Vergehens findet sich auch im *Kod. Ham.* § 142 (Z. 67). Die Prägnanz der Formulierung in Z. 10 mutet einen wie ein Satz aus dem klassischen römischen Recht an.

Nr. 196—197 (1062). Nach KOHLER (S. 99) liegt hier Amortisation einer Schuld vor. Die entscheidende Erklärung dürfte der Terminus

¹ 193: A-ḥa-am.

² Nur in 193.

³ *laputtū* ist im Sinne eines arabischen inneren Akkusativs adverbial aufzufassen.

ziⁱ(si)-ih-tum (Z. 1) bieten. Nach des Referenten Meinung enthält die Urkunde eine Quittung über geleistete Warenlieferung. Vgl. AR III, Nr. 46 und dazu die Ausführungen MÖLLERS *ibid.*, S. 54.

c) GAUTIER.

Nr. 6 (977). Die Z. 5—8 lauten: † *Mulu-Nani mār Nu-ur-ili-ša a-na eklim^m ša-da-di-im* † *I-din-la-ga-ma-al ik* (k, g^t)-ri-e. UNGNAD übersetzt: „den M., Sohn des N. hat J. das Feld „ziehen“ lassen“. Das ist ungenau. GAUTIER übersetzt: *ik-ri-e* „a engagé“, ohne sich über die Etymologie zu äußern. Man kann nicht umhin, das Wort von *𒀭𒌷𒍪* „berufen“, „anstellen“ abzuleiten, wozu dann auch das bekannte *šumma iluša iķteruši* (vgl. AR II s. v. 𒀭𒌷𒍪) zu stellen wäre. — Der Inhalt im ganzen ist schwierig, nach KOHLER (S. 94) handelt es sich um Rücktrittseinlösung, wobei die Rückkaufsumme in Form eines Darlehens kreditiert wird.

Die vom sonst streng beobachteten Schema analoger Verträge (*ekil abišu iptur*)¹ auffallende abweichende Formulierung scheint mir eine solche Deutung nicht zu befürworten.

Wie die Klausel: *eklum ana pi kunnukkišu litir limfi* beweist, war der eigentliche Kaufvertrag auf einer anderen Urkunde enthalten, was auch aus den ersten Zeilen hervorgeht.

Hier tritt nun einer der Verkäufer als *irrisum* beim Käufer ein, um das Feld instand zu setzen. Die drei Sekel sind vielleicht der Lohn für die Instandsetzung des Feldes, denn *ŠÚ.BA.AN.TI* muß nicht notwendig im Sinne eines Darlehens gefaßt werden. Auffallend bleibt immerhin, daß nur Mulu-Nani den Schwur leistet. Vielleicht bezieht sich der Schwur auf die Erfüllung der übernommenen Verpflichtung, für die der Lohn im vorhinein bezahlt wurde.

Nr. 13 (1058). Zur Übersetzung UNGNADS vgl. auch die vom Referenten in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1910, S. 329) gebotene. Z. 8 ist *is-ra-at* zu lesen und mit „Grundriß, Plan“ zu übersetzen. Z. 9

¹ Vgl. Nr. 978—980, ferner in Band III, Nr. 440—441.

ir-du-ú-ma kann nicht bedeuten ‚zogen sie hin(?)‘, weil die betreffende Form von $\sqrt{\text{ur}}\text{du}$ *urdu* lauten müßte, sondern ‚sie brachten herbei, $\sqrt{\text{ur}}\text{du}$. Vgl. AR II, S. 55 und 67. Dagegen dürfte UNGNAD mit der Lesung *te-ri-it* $\sqrt{\text{ur}}\text{tu}$ (abs. *tértu*)¹ ‚Überschuß‘ (Z. 12) recht haben.

Nr. 28, obv. 1—2. Lies: ¹[na]-dš-pa-kuš'im šá bit [Hu]-za-[lum] ²UŠ.GID.DU ri-bi-tum ‚einen Getreidespeicher gehörig zum Hause des Huzalum, seine Langseite grenzt an den Hauptplatz‘.

Nr. 32 (847). Die Urkunde wäre richtiger als ‚Schuldübernahme‘ zu bezeichnen, denn der Schuldner führt das Geld nicht an seinen unmittelbaren Gläubiger ab, sondern an den Palast, von dem wohl letzterer durch Vermittlung des Avil-ilim als *mušaddin ikallim* es entliehen hat.

Nr. 33 (1044). Die Zeilen 1—7 sind selbständig zu fassen: Nāhūlum, Tutu-nāšir usw. sind die Kinder des Mannum-šuklul. Es liegt Adoption von freien Personen vor, denen der Adoptivvater zugleich sein Vermögen testiert.

Die ganze Urkunde ist vom Referenten ausführlich WZKM 1910, S. 332 erörtert.

Zur selben Kategorie gehört auch Nr. 41 (780), die UNGNAD unter ‚Ankündigung‘ subsumiert hat.

Nr. 45 (899). Rev. 2—5 ist zu übersetzen: ‚An Stelle des Ubar-Šamaš, des Wahrsagers, wird N. N. sein Haupt halten (d. h. bürgen).‘ Vgl. WZKM 1910, S. 334.

Nr. 51 Rev. 2—3 (864). Nach *Nin-ib* scheint nichts zu fehlen. Der Ninib-Tempel bürgt somit für den Schuldner.

d) PÖBEL.

Nr. 5 (1046). Z. 2 ist *DAM.A.NI* ‚seine Frau‘ zu lesen. Z. 11 wird wohl zu lesen sein: *INIM IN.BA.GAR.RIESŠ* = *irgumā*. Die Urkunde ist dann als Prozeß wegen Adoption anzusehen.

Nr. 9 (975). Z. 2 ist eher *ugar ši-ir ma-tim* zu lesen ‚Flur der Landsteppe‘.

¹ Vgl. *Orient. Literaturzeitung*, 1910, Sp. 161.

Nr. 30 (1068). Rev. 21—24: *a-na pi-hu ša-nu-ū-tim ni-di-ib-bu-ba še-ir-tam lu-u i-im-mi-du-ni-a-ti* ‚wegen des Tausches(?) werden wir ein zweitesmal prozessieren, möge man uns eine Strafe auferlegen‘. Die Parteien erklären in einer Prozeßsache, das Urteil anfechten zu wollen. KOHLER (S. 98) kommt dieser Auffassung mit seiner zweiten Vermutung nahe. Vgl. jetzt *AR* III, Nr. 52.

Nr. 124 (1037). Z. 2 *ugarum me-s ri-ga-at* (so!) ‚die Flur ist wasserleer‘ $\sqrt{p-r}$. UNGNAD übersetzt ‚die Flur von Mërigat‘.

Vgl. *VS* VIII 53, 11: $1\frac{1}{2}$ *SAR bitum me-s ri-ga-at*.

Anhang.

ZU RANKE 103.¹

Bei einer neuerlichen von D. H. MÜLLER und RHODOKANAKIS angeregten Prüfung dieser schwierigen Urkunde ergaben sich mir einige neue wesentliche Momente, welche es ermöglichen, auch den ganzen Inhalt in ein helleres Licht zu rücken. Auszugehen ist dabei vom Schlußabschnitte Z. 40—43 inkl. Diese Zeilen gehören nicht mehr zur Aussage des Iluni — wie ich *AR* II, S. 56 angenommen habe — sondern sie enthalten das Schlußresumé des Richters² (oder der Richter?). Z. 43 *atappulu ša Iluni* ist demgemäß in enger Verbindung mit den vorangehenden Zeilen zu übersetzen: ‚die Verantwortung (für die Schuldquittung des Varad-Sin) lastet auf Iluni‘, ebenso wie *R* 97, 19 *atappul ummāni* von mir l. c. übersetzt wurde.³

Es ergibt sich dann folgender Sachverhalt nach den Z. 20—43: Iluni und Gimillum, letzterer gewiß im Auftrage seines Herrn,⁴ haben

¹ Vgl. SONNEN, *Altbabyl. Rechtsurkunden* II, Nr. 39 (S. 54) = *AR* II.

² In der Kopie ist der Name des Richters nur durch *pān* angedeutet. Dem Schreiber scheint der Name entgangen zu sein und er ließ die Lücke offen, die dann nicht mehr ausgefüllt wurde. Die Lücke kann zwei oder drei Zeilen enthalten haben, so daß man an ein Richterkollegium denken kann.

³ Vgl. *AR* II, S. 50.

⁴ Prof. MÜLLER ist geneigt, Gimillum als Sklaven des Marduk-mušallim anzusehen, der als Bevollmächtigter seines Herrn handelt, wobei er an das Verhältnis Eliexers zu Abraham erinnert. Ich stimme dieser Auffassung vollkommen bei, weil sie auch durch die Etymologie gestützt ist. *zu-ha-rum* (Z. 2, 28) ist nämlich (gegen

eigenmächtig aus dem *maskênu*-Magazin ihres Schuldners Varad-Sin Getreide, sicherlich in der Höhe des ihnen zukommenden Ausmaßes von 60 Kur, entnommen. In dem von Varad-Sin angestregten Prozeß sucht Iluni die Schuld auf Gimillum abzuwälzen, wird jedoch überführt (Z. 33 lies: *u-ki-in-šu*), sich an der Exekution zur Hälfte, mit 30 Kur, beteiligt zu haben.

Ein Urteil scheint nicht erlassen zu sein, nachdem Iluni sich freiwillig (*ina mitgurtim*, Z. 34) verpflichtet, außer der 30 Kur noch 16(?) Kur wegen eigenmächtiger Exekution (*Kod. Ham.* § 113) an Varad-Sin abzuliefern.

Nun aber erklärt er: Die 30 Kur werde ich direkt an unseren gemeinsamen Gläubiger (*ana kabî*, Z. 4) Marduk-mušallim abführen (*amtadad* Z. 39 ist als Präsens zu fassen). Das Gericht nimmt diese Erklärung, mit der ja auch Varad-Sin einverstanden sein konnte, zur Kenntnis und dekretiert konsequenterweise: Die Schuldquittung des Varad-Sin über 60 Kur, die sich im Portefeuille des Marduk-mušallim findet, ist ungültig. Insoferne noch die Schuld nicht eingelöst ist, nämlich für 30 Kur — da ja Gimillum 30 bereits eigenmächtig behoben hat — ist nur Iluni verantwortlich.

Diese Interpretation dürfte den Schwierigkeiten im großen und ganzen beikommen.

Noch eine Eventualität wäre vielleicht zu erwägen. Da Z. 23 nicht gesagt wird, wer eigentlich 'gemessen' hat, könnte man vermuten, daß fremde, aufgestellte Leute ins Magazin eingedrungen

AR II, S. 58) von *ws* 'jung, gering sein' abzuleiten. Die Bedeutungsentwicklung *jung* — *gering* — *Sklave* 'hat' — worauf mich Prof. Möller mit Recht aufmerksam macht — ihre Parallelen im hebr. *ws*, arab. *فلس*, griech. *παῖς* usw. Übrigens kommt hebr. *ws* einmal in der direkten Bedeutung 'Sklave' vor. Vgl. Jeremias 14, 3:

וְכָל אֲנָשׁ וְאִשָּׁה וְכָל בְּנֵי אִשָּׁה וְכָל בְּנֵי אִשָּׁה

Die Deutung Prof. Möllers ist deshalb nicht irrelevant, weil wir dann in unserer Urkunde den einzigen dokumentarischen Beleg hätten für die Rechtsfähigkeit eines Sklaven in altbabylonischer Zeit, die übrigens im *Kod. Hamm.* § 7 ihm implizite anerkannt wird. Auch in den Briefen aus altbabylonischer Zeit kommt *ws* einmal wohl im Sinne 'Sklave' vor. Vgl. Gauthier, *Archives de Libbi*, Nr. 67, Z. 5 und die dort angeführten Stellen.

sind. Eine Untersuchung ergab, daß Iluni der Auftraggeber dieser Exekution war, bei der nach Z. 37 wohl nur 30 Kur entnommen wurden. Daraus würde sich erklären, warum Varad-Sin gegen Gimillum, resp. dessen Herrn nicht auftritt, weil er eben an der Exekution nicht beteiligt war. Dann bleibt aber unaufgeklärt, warum das Urteil die ganze Schuldquittung auf Iluni überwälzt, nachdem er doch nur 30 Kur entnommen hat. Eine Strafe hätte ja keinen Sinn, nachdem Varad-Sin dadurch keinen Schaden erleidet, wenn Iluni die 30 Kur direkt an seinen Gläubiger abführt.

Darum dürfte die erstere Interpretation vorzuziehen sein.

Anzeigen.

Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum. — Troisième Partie. Asie Mineure par MAX VAN BERCHEM et HALIL EDHEM. Premier Fascicule. (Mémoires publiées par les membres de la Mission Archéologique française au Caire, Tome xxix.)

Von allen muhammedanischen Ländern ist das Europa doch so nabehliegende Kleinasien wohl dasjenige, dessen Geschichte uns am wenigsten bekannt ist. Während wir für Ägypten und Syrien, Persien und Indien über eine große Zahl arabischer und persischer Geschichtswerke verfügen, besitzen wir für Kleinasien einzig und allein die von mir in einem persischen Auszuge und in türkischer Übersetzung publizierte Chronik von Ibn Bibt,¹ die aber nur für das 7. (13.) Jahrhundert wichtig ist. Sonst sind wir auf die gelegentlichen Notizen bei verschiedenen Autoren und auf die übersichtlichen Darstellungen später lebender Universalhistoriker angewiesen. Unsere Kenntnis der historischen Zustände ist daher sehr lückenhaft; nicht einmal die Namen und Regierungsjahre vieler Fürsten, die gleichzeitig mit oder nach den Seldjuken geherrscht haben, sind genügend sicher bekannt. Die Hilfe der Numismatik und Epigraphik ist also geradezu unentbehrlich; jener verdanken wir in dieser Beziehung

¹ Herr HALIL EDHEM teilte mir vor einigen Jahren mit, daß die ursprüngliche Chronik von Ibn Bibt in einer Hs. der Bibliothek Aya Sophia (Kodex Nr. 2985) enthalten sei mit dem Titel: (sic) *في الامور العلامه* (sic) *الاوامر العلامه*, vgl. ZDMG, B. 54, S. 505, Nr. 993.

bereits wichtige Aufschlüsse, doch das so viel mehr versprechende epigraphische Material harpte noch auf einen wissenschaftlichen Sammler und Bearbeiter. Zwar ist dankbar anzuerkennen, daß die französischen Gelehrten C. HUART und GRENARD für einige Gegenden Kleinasien diese Arbeit unternommen und viele Inschriften bekannt gemacht haben und daß auch sonst das eine und das andere veröffentlicht worden ist, allein von einer systematischen Durchforschung der ganzen Halbinsel war bis jetzt nicht die Rede. Auch fehlten, was kaum weniger wichtig ist, genaue Abklatsche und Photographien. So viel stand aber nach demjenigen, was HUART und GRENARD bekannt gemacht hatten, fest, daß in Kleinasien eine reiche Ernte an Inschriften einzuheimsen sei und daß der Wunsch, irgendein Berufener möchte sich diese Sache angelegen sein lassen, immer lebhafter wurde.

Dieser Wunsch ist jetzt anfänglich in Erfüllung gegangen: VAN BERCHEM hatte bereits seit längerer Zeit das Vorhaben, einen Band seiner *Matériaux* den kleinasiatischen Inschriften zu widmen, und fand in dem hochverdienten Generaldirektor der osmanischen Museen, Herrn HALIL EDHEM, den berufenen Mitarbeiter, der ihm eine große Zahl Zeichnungen, Abschriften und Photographien zur Verfügung stellte. Als Folge des glücklichen Zusammenwirkens dieser beiden Gelehrten liegt jetzt die erste Lieferung des dritten Bandes der *Matériaux* gedruckt vor, worin die Inschriften von Siwas und Diwrigi gesammelt und erklärt sind. Obgleich es hier zwei Fundorte betrifft, die schon früher untersucht waren, werden uns dennoch viele bis jetzt unedierte Inschriften vorgelegt. Besondere Beachtung verdient die Mitteilung, S. 91, daß an verschiedenen Orten Kleinasien noch die auf Pergament geschriebenen Stiftungsurkunden von Moskeen, Madrasen usw. entweder im Original oder in zuverlässigen alten Abschriften vorhanden sind. Im *Appendice* III ist der Text einer solchen Urkunde, die wegen der größeren Ausführlichkeit noch wertvoller ist als die kürzer gefaßten Inschriften, abgedruckt.

Doch nicht allein der Reichtum des hier gebotenen Materials, und die 46 recht gelungenen Tafeln, welche die Ausführungen be-

gleiten, verdienen hervorgehoben zu werden. Wer die *Matériaux* durch den ersten Band kennt, weiß, daß VAN BERCHEM darin viel mehr gibt als der bescheidene Titel vermuten läßt. Viele Fragen aus dem Gebiete der Chronologie, der Kunstgeschichte, der Kulturgeschichte im allgemeinen werden darin erörtert, meistens glücklich gelöst und jedenfalls der Lösung näher gebracht. So werden hier, S. 41 ff., die dunklen historischen Verhältnisse der *banū Artana* (VAN BERCHEM schreibt dafür *Eretna*) beleuchtet, das verwickelte Problem der häufig auf den Monumenten vorkommenden Embleme, Jagdvögel usw. besprochen, S. 75 ff., die Genealogie und Chronologie der *banū Mengudjek* endgültig festgestellt, S. 90. Mehr zu nennen wäre nicht schwer, doch der Umstand, daß der Verfasser oft auf die dem Leser noch unbekannten Inschriften aus anderen Gegenden Kleinasiens Bezug nimmt, mahnt zur Vorsicht.

Daß die Lesungen und Deutungen eines so bewährten Epigraphikers als VAN BERCHEM nur selten dem aufmerksamen Leser Gelegenheit zu einer kleinen Bemerkung bieten, braucht eigentlich nicht gesagt zu werden. Nur an ein paar Stellen hege ich Bedenken, ob er das Richtige getroffen, und ich werde meine Gründe dafür hier bloßlegen.

S. 23 teilt VAN BERCHEM unter Nr. 14 eine durch HUART publizierte, jetzt nicht mehr vorhandene Inschrift mit, welche anfängt mit den Worten: الهم ايد وانصر عبيدك وخليفتك السلطان الاعظم الحاقان. Die Übersetzung bietet keine Schwierigkeit, wohl aber die Deutung. VAN BERCHEM meint nach dem Vorgange HUARTS, daß die hier gemeinte Person der seldjukische Sultan Kaikhusrau III ist, obgleich er sich nicht verhehlt, daß der Titel خليفة mindestens befremdend wäre. 'Nous le reproduisons', sagt er in der Note, 'sous toutes réserves, le titre de calife appliqué au sultan nous inspirant quelques doutes.' Dieser Vorbehalt ist nur allzugut begründet: niemals hat ein seldjukischer Sultan den Titel eines Kalifen geführt, am allerwenigsten Kaikhusrau III, der selbst ein Vasall der den Kalifen feindlichen Mongolen war. Vergleicht man z. B. die Inschriften, durch VAN BERCHEM mitgeteilt in

Matériaux 1, S. 606 unter Nr. 418 oder *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, S. 34, Nr. 36, dann sieht man, daß nur irgendein osmanischer Sultan hier gemeint sein kann. Die Inschrift ist also erst in neuerer Zeit angebracht.¹

S. 40, Nr. 26. Die durch VAN BERCHEM vorgeschlagene Lesung *كَلْبَرَكِي* (sic) ist unbefriedigend. Vergleicht man die Photographie auf Taf. 42, so sieht man, daß allein die Buchstaben *ك...ا...ج* deutlich lesbar sind. Der letzte Buchstabe kann auch ein *ن* sein und daß ein *ج*, nicht ein *ا* dasteht (der Punkt unter *ا* ist deutlich auf der Photographie zu erkennen), steht fest. Nach *ك* glaube ich die Spuren eines *س* zu entdecken und schlage deshalb vor *كَلْبَرَكِي* (*كَلْبَرَكِي*) zu lesen, was durch den Parallelismus mit den folgenden Ausdrücken gesichert scheint.

S. 50, Note 2. Ein anderes Exemplar der hier gemeinten Schrift mit abweichendem Titel befindet sich in der Nationalbibliothek zu Paris. Vgl. BLOCHERS *Katalog* 1, 370, Nr. 638.

Wir schließen mit dem Wunsche, daß es den Verfassern vergönnt sein möge, bald die weiteren Lieferungen folgen zu lassen.

Utrecht.

M. Th. HOUTSMA.

H. PARKER — *Ancient Ceylon*. An account of the Aborigines and of part of the early civilisation by — late of the irrigation department, Ceylon. London 1909.

Das neueste, sehr umfangreiche und luxuriös ausgestattete Werk über Ceylon ist das Resultat dreißigjähriger Studien, die der Verfasser in fast allen Teilen dieser merkwürdigen und in vieler Be-

¹ Es scheint fraglich, ob nicht auf der vorhergehenden Seite 22, Nr. 13 die Worte *مولى موالى العرب والعجم... رسوم الكيم*, wofür ich mit der Note, wie in Nr. 14 *مولى ملوك* lesen möchte, bei der Restauration des betreffenden Gebäudes, wozu man nach VAN BERCHEM die Bausteine des alten Baues verwendete, aus einer anderen Inschrift an unpassender Stelle eingefügt sind. Hier sind sie sinnstreu und überhaupt bei einem Weir unmöglich.

ziehung interessanten Insel aufgestellt hat. Das hauptsächlichste Feld seiner Tätigkeit war die Reparatur der zahlreichen künstlichen Bewässerungsanlagen, die zur Zeit der singhalesischen Könige mit Hilfe von Zwangsarbeit erbaut wurden, um die Reiskultur auch während der oft lange andauernden Trockenperioden zu ermöglichen, die aber jetzt zum großen Teil zerfallen sind und nur noch in denjenigen Gegenden in Stand gehalten werden, wo der Import des Reises von auswärts her mit Schwierigkeiten verbunden ist. PARKER behandelt diese Bewässerungsanlagen im 10. Kapitel seines Buches (S. 347—412) in ziemlich ausführlicher Weise, indem er mit dem ältesten Reservoir beginnt, welches im 4. Jahrhundert v. Chr. in Anurādhapura gebaut wurde und die wichtigsten unter den später angelegten der Reihe nach aufzählt. Neben dieser seiner Haupttätigkeit hat er aber auch Interesse für viele andere Dinge, die in seinem Buche zur Sprache kommen. So behandelt das erste Kapitel die Ureinwohner von Ceylon, wobei PARKER im wesentlichen zu denselben Resultaten gelangt wie VINCOW in seiner Schrift über die Vaeddas (Berlin 1881). Noch ausführlicher ist der Abschnitt über die modernen Vaeddas (Kapitel III), der zum großen Teil auf eigenen Beobachtungen beruht, da PARKER oft Gelegenheit hatte, die von den Vaeddas bewohnte Gegend zu besuchen. Am Schluß dieses Abschnittes gibt er uns ein Vokabular, umfassend etwa 200 Wörter in der Sprache der Singhalesen, der Vaeddas und der sog. Kaelebāsa. Leider erfahren wir nicht, ob er die Wörter der Vaeddasprache und der Kaelebāsa aus dem Volksmunde oder aus gedruckten Quellen geschöpft hat. In vielen Fällen weichen die drei Sprachen total voneinander ab, in einigen stimmt die Vaeddasprache und in einigen die Kaelebāsa zum Singhalesischen, während Kaelebāsa und Vaeddasprache nur äußerst selten zusammenfallen. Leider gestattet mir der begrenzte Raum dieser Zeitschrift nicht, auf Details einzugehen.

Zwei der interessantesten Abschnitte sind Kapitel 8, welches sich mit den längst untergegangenen Stätten der alten Kultur auf Ceylon beschäftigt, und Kapitel 11, welches die Inschriften der vorchristlichen Zeit und der ersten christlichen Jahrhunderte behandelt.

Im 8. Kapitel wird natürlich auch die schon öfters ventilirte Frage nach der Einwanderung der arischen Kolonisatoren in Ceylon wieder vorgenommen (S. 235—242). PARKER legt den Bericht des Dīpavamsa, (OLDENBERG'S Ausg. p. 162) zugrunde und schließt aus der Fassung desselben, daß ein Landungsplatz der arischen Einwanderer nördlich, östlich oder westlich von Anurādhapura ausgeschlossen sei und daher nur im Süden gedacht werden könne. Es ist allerdings nicht sicher, daß der Ausdruck *dakkhiṇato* (Dīp. 9. 34) bedeuten soll ‚im Süden von Anurādhapura‘, denn die Gründung dieser Stadt wird ja erst im folgenden Verse erzählt; man kann geradeso gut mit OLDENBERG übersetzen ‚auf der südlichen Seite des Flusses‘. Ich glaube aber doch, im Gegensatz zu meiner früher geäußerten Ansicht (*Ancient Inscriptions in Ceylon*, p. 21—23), daß PARKER Recht hat, den Landungsplatz der arischen Einwanderer in den Südosten der Insel zu verlegen, wie schon BURNOUR (*Recherches sur la géographie ancienne de Ceylon*, p. 32 ff.) gethan hatte, weil in der singhalesischen Chronik Rājāwaliya (*Upham Sacred and historical books of Ceylon* II. 168 und III. 363) steht, daß sie auf der Reise nach Rohana den Samantakūṭa pabbata (Adam's peak) gesehen haben und wegen der Übereinstimmungen zwischen der Sprache der ältesten ceylonesischen Inschriften und dem Pāli des nordöstlichen Indiens (FRANKE, *Pāli und Sanskrit*, p. 130). Bei dieser Hypothese muß man natürlich annehmen, daß sie direkt von Nordindien nach Ceylon gefahren sind, ohne Südindien zu berühren, und also eine viel größere Unternehmungslust besessen haben, als man ihnen in so früher Zeit hätte zutrauen sollen. Ihr Landungsplatz wäre demnach Gonagāmakatittha gewesen, an der Mündung des Mahākandarafflusses gelegen, und diesen Mahākandaraffluß identifiziert PARKER (abweichend von BURNOUR) nicht mit der Mahāwaeligangā, sondern mit dem Kirindefluß, der zwischen Hambantota und Batticaloa ins Meer fließt. (*Ancient Inscriptions of Ceylon*, Nr. 57.)

Von besonderer Wichtigkeit für uns ist das 11. Kapitel, welches sich mit den Inschriften beschäftigt. PARKER war schon mit dem ersten von der englischen Regierung angestellten Archäologen, dem

leider im Jahre 1877 verstorbenen Dr. PAUL GOLDSCHMIDT, befreundet und hat auch den jetzigen Referenten, GOLDSCHMIDT'S Nachfolger, auf mancher Expedition begleitet, so daß er sich eine genaue Kenntnis der indischen und speziell der ceylonesischen Epigraphik aneignen konnte. Die Inschriften, die er in seinem Buche bringt, sind zum größten Teil unbekannt, aber nicht alle von hervorragendem Interesse. So enthalten z. B. alle die Höhleninschriften von Nāval Nirāvi und Tevāndān Paliyankulam (Nr. 5—31) weiter nichts als den Namen des Stifters der Höhle, welcher sie der Priesterschaft zum Gebrauche übergab, oder den ihres Inhabers. Die beiden Inschriften von Tonigala (Nr. 53 und 54) sind von mir in meinen *Ancient Inscriptions of Ceylon* als No. 1 und 2 veröffentlicht worden, und zwar glaubte ich, aus den auf S. 25 dargelegten Gründen den dort erwähnten König Gāmini Abhaya mit Vattagāmini (88—76 vor Chr.) identifizieren zu müssen. Diese meine Ansicht ist bestätigt worden von Mr. BOYER in seinem interessanten Artikel: 'Sur quelques inscriptions de l'Inde' im *Journal asiatique* von November-Dezember 1898. BOYER meint, daß die Gegend von Tonigala diejenige sei, wohin Vattagāmini sich geflüchtet hat, als er nach fünfmonatlicher Regierung von den Tamils seines Reiches beraubt worden war (*Mahāvamsa*, p. 204, ed. TURNOR). Er legt dabei noch besonderes Gewicht auf den Beinamen pitirājā, den der König bekam, als er die Gemahlin seines ermordeten älteren Bruders Khallātanāga geheiratet und dessen Sohn adoptiert hatte (*Mahāvamsa*, p. 202), und glaubt, diesen Beinamen in der letzten Zeile der Inschrift wiederzufinden. Der in der ersten Zeile als Stifter des Teiches erwähnte Parumaka Tissa wäre derselbe, der den flüchtigen König vom Hungertode errettete (*Mahāvamsa*, p. 203). Ohne auf die letzte Identifikation großes Gewicht zu legen, was bei der Häufigkeit des Namens Tissa nicht möglich ist, glaube ich doch, daß wir die Inschrift von Tonigala mit Sicherheit dem Vattagāmini zuschreiben dürfen, und auch WICKREMASINGHE, der Herausgeber der *Epigraphia Zeylanica* (p. 142), hat sich dieser Ansicht angeschlossen. Um so weniger kann ich begreifen, daß PARKER (p. 440) sie durchaus auf Dutthagāmini zurückführen will, und zwar deswegen, weil dessen

Vater Tissa und sein Großvater Abhaya hieß. Denn es steht nirgends geschrieben, daß der parumaka Tissa des Königs Vater, noch daß der parumaka Abhaya sein Großvater gewesen sei, noch daß sie überhaupt in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zu ihm gestanden seien.

Von großem Interesse sind die drei Inschriften von Nāval Nirāvi Malei, welche PARKER an die Spitze seiner Sammlung stellt (Nr. 1—3). Er fand sie in der Nähe einer Straße, die von Anurādhapura gegen Nordosten führt, wahrscheinlich zu einem Seehafen, der die Verbindung mit der indischen Ostküste vermittelte. Die Buchstaben sind die der ältesten Form des Brāhmī-Alphabetes, wie sie WICKREMASINGHE in seiner *Epigraphia Zeylanica*, p. 12—14 beschrieben hat, und wir können ohne weiteres annehmen, daß die Inschriften gleichaltrig sind mit denen von Wessagiri (*Ep. Zeyl.*, p. 10—22), d. h. etwa 75 Jahre älter als die von Tonigala. Ob wir sie so weit hinauf-rücken, wie PARKER will, d. h. in das dritte Jahrhundert vor Chr., hängt lediglich davon ab, wie wir die Namen deuten, die sich auf den Inschriften finden. PARKER meint, daß Uti nichts anderes bedeuten könne als König Uttiya, der vierte Sohn des Muṭasiva, dessen Regierungszeit er von 225—220 vor Chr. ansetzt, und Nāga demgemäß sein alterer Bruder Mahānāga. Die Tochter des Mahānāga und Gemahlin des Uttiya Abhi Anurādhi ist aus den Geschichtswerken nicht bekannt, aber wir haben keinen Grund, an ihrer Existenz zu zweifeln. Merkwürdigerweise findet sich der Name noch einmal bei PARKER in der Form Abi Anuridiya, und zwar in der Inschrift von Saessaeruwa (Nr. 65), wo er aber mit einer in den Geschichtswerken ebenfalls nicht erwähnten Tochter des Königs Vattagāmini identifiziert wird.

Der Name des Klosters wird in dieser und in der folgenden Inschrift (4) angegeben als Pasuviharaya, womit ohne Zweifel das Pācnavihāra gemeint ist, wo König Devānampiya Tissa den von Mahinda mitgebrachten Zweig des heiligen Bodhibaums deponierte (*Mahāvamsa*, p. 117). Wir sehen also, daß sowohl der Name des Stifters, König Uttiya, des jüngeren Bruders von Devānampiyatissa,

wie auch der Name des Klosters PARKERs Datierung befürworten, daß somit die fraglichen Inschriften in das Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr., bald nach Einführung des Buddhismus in Ceylon zu setzen und somit nicht viel jünger wären als die Ažokainschriften. Wir haben allen Grund, PARKER zu beglückwünschen, daß es ihm gelungen ist, so alte Inschriften in Ceylon aufzufinden, die auch die von WICKREMASINGHE in seiner *Epigraphia Zeylanica*, p. 148 als älteste aufgeführte Inschrift des Königs Lajjitissa (119—109 vor Chr. nach dem *Mahāvamsa*) an Alter noch weit übertreffen (bei PARKER, Nr. 63). Allerdings gilt auch für diese Inschriften, was ich schon 1883 (*Ancient Inscriptions of Ceylon*, p. 17) mit bezug auf die von mir aufgefundenen konstatiert habe, nämlich, daß sie in historischer Hinsicht von sehr geringem Interesse sind, daß sie meist nur den Namen des Stifters der Höhle oder des Teiches und im besten Falle den des Klosters enthalten. Aber in grammatischer Beziehung sind sie interessant, indem z. B. schon in dieser frühen Periode die Form *jita* = *duhitā* (FRANK, *Pāli und Sanskrit*, p. 129) sowie der Übergang von palatalem c in z in Pasuwiharaye belegt wird.

Von den späteren von PARKER beigebrachten Inschriften will ich nur noch Nr. 32 besprechen, weil dies ein Beispiel der sog. *peraelibāsa* (falsch *paeraelibāsa*) ist, mit anderen Worten, weil diese Inschrift von rechts nach links gelesen werden muß (BELL, *Archaeological Survey of Ceylon* xix, p. 69. GEIGER, *Litteratur u. Sprache der Singhalesen*, p. 18). Die Existenz des Wortes *peraelibāsa*, die von einem von PARKERs Rezensenten angezweifelt wurde, ist absolut sicher. Das Wort findet sich bereits auf den Tafeln von Mihintale (A. I. C. 121, A 38 = *Ep. Zeyl.* 93 und 104) in der Bedeutung von ‚Rebellen‘. WICKREMASINGHE leitet es von Sanskrit *parivart* ab, was mir nicht ganz sicher erscheint; aber über die Bedeutung des Wortes kann kein Zweifel bestehen (vgl. auch GOONETILAKES Artikel im *Orientalist*, vol. 1, p. 5). *Peraelibāsa* würde demnach ‚die verkehrte Sprache‘ bedeuten und diese Bezeichnung eignet sich ganz gut für eine Inschrift, die von rechts nach links gelesen werden muß. Andere Beispiele für dieselbe Erscheinung sind Nr. 43 und 45.

Wir müssen zum Schlusse eilen, obgleich noch manches in diesem Kapitel zu besprechen wäre, was sich der Mühe lohnen würde. Die folgenden Abschnitte behandeln die alten Münzen von Ceylon, die Waffen und sonstigen Geräte der Singhalesen und Vaeddas mit besonderer Berücksichtigung derjenigen, die auf Inschriften dargestellt sind. Daran reihen sich die nationalen Spiele der Singhalesen, die Pauken nach folgenden Gesichtspunkten einteilt: 1. Indoor Games. 2. Outdoor Games. 3. Religious Games. Das Ganze schließt mit einer Untersuchung über den Ursprung und die Bedeutung des Kreuzes und des Svastika.

Indem wir von diesem umfang- und inhaltsreichen Werke Abschied nehmen, können wir dem Verfasser unsere Anerkennung nicht versagen darüber, daß er nach dreißigjähriger Tätigkeit in den ungesunden Teilen der Insel Ceylon in einem Alter, in dem die meisten seiner Kollegen sich einem *dolce far niente* hingeben und ihre Pension in Ruhe verzehren, noch die Kraft und Energie besessen hat, eine so umfassende Arbeit zu unternehmen und zum glücklichen Ende zu führen.

Bern, August 1910.

E. MÜLLER-HESS.

1. *The Demotic Magical Papyrus of London and Leyden*. — Edited by F. LL. GRIFFITH, M. A., Reader in Egyptology in the University of Oxford AND HERBERT THOMPSON. — London, H. GREVEL & Co., 33 King Street, Strand, W. C., 1904. — Vol. I, Text, 205 SS., 8°. — Vol. II, Hand Copy of the Text, 1905, xxix + xxxiii Cc., fol. — Vol. III, Indices, 1909, 154 SS., 4° und
2. *Catalogue of the Demotic Papyri in the JOHN RYLANDS Library Manchester with Facsimiles and complete Translations* by F. LL. GRIFFITH. — Manchester: At the University Press, London: BERNHARD QUARITCH AND SHEERATT AND HUGHES, 1909. — Vol. I, Atlas of Facsimiles, LXXXV Tafeln, fol. — Vol. II, Hand-Copies of the earlier Documents (Nos. I—IX), 42 Tafeln, 4°. — Vol. III, Key-List, Translations, Commentaries and Indices. XII + 469 SS., 4°.

Zwei Werke von weittragender Bedeutung für die demotischen Forschungen: das erstere betrifft einen Papyrus, dessen einer Teil in London, dessen anderer in Leiden aufbewahrt wird. Der erste Band behandelt in der Einleitung zuerst die Geschichte des MS. Es ist in Theben ausgegraben worden, am Anfang des vorigen Jahrhunderts. ANASTASI, der schwedische Konsul in Alexandrien, hatte es für seine große Sammlung ägyptischer MSS angekauft. Im Jahre 1828 verkaufte er einen Teil desselben mit anderen MSS an Holland, während der andere Teil unseres MS im Jahre 1857 in Paris für das British Museum erworben wurde. Der Londoner Teil des MS ist besser erhalten als der von Leiden. Alles zusammengerechnet ist es etwa 5 m lang bei einer Höhe von 25 cm, auf beiden Seiten beschrieben. Über die hohe Wichtigkeit der Urkunde brauchen wir kein Wort zu verlieren, sowohl vom kulturellen als rein sprachlichen Standpunkte aus. Mit dem Dokument hat sich schon eine Anzahl von Gelehrten beschäftigt, so BRUGSCH, GROFF, HESS, LEMANS, MASPERO, M. MÜLLER, PLEYTE, REUVENS und REVELLOUT. Interessant und lehrreich sind auch die Glossen in griechischen Lettern. GRIFFITH und THOMPSON setzen die Abfassung des Dokumentes mit Recht in das dritte nachchristliche Jahrhundert. Es enthält Kapitel über Weissagungen, Erotika, Gifte, Heilmittel, Namen und Beschreibungen von Pflanzen, Drogerien usw.

Die ebenso wertvollen Handschriften der RYLANDS-Collection sind von LORD CRAWFORD im Winter 1898—99 in Ägypten gekauft worden. Mrs. JOHN RYLANDS erwarb sie 1901 und deponierte sie einige Jahre später in der JOHN-RYLANDS-Bibliothek. Von den genannten Urkunden sind dreißig Stücke publiziert worden. Aus der Zeit des Psammetich stammen zwei Kontrakte, Nr. 3—8 sind ebenfalls Rechtsurkunden und unter der Regierung des Amasis II. entstanden.

Das weitaus wichtigste Dokument der ganzen Sammlung hat die Nummer 9. Es ist zur Zeit Darius I. geschrieben und enthält eine Petition des Petese an den Satrapen gegen die Priester des Tempels von Teuzoi, der Bittschrift folgt eine längere Erzählung,

welche seine ererbten Rechte im Tempel darlegt und die Unbill, die er und sein Vater erlitten, schildert; daran knüpfen sich die hieratischen Abschriften zweier von seinem Vorfahren im Tempel aufgestellten Stelen und Hymnen an Ammon. Das ganze Dokument, welches zu den weitaus wichtigsten und interessantesten gehört, die seit Jahrzehnten publiziert worden sind, stammt etwa aus dem Jahre 513 vor Chr. und bildet somit das älteste erhaltene Stück der demotischen Erzählliteratur. Der Papyrus ist mehr als 4 m lang und etwa $\frac{3}{4}$ m hoch, ist zum allergrößten Teile gut erhalten und enthält 25 Kolonnen. Die nun folgenden Urkunden sind aus Theben, und zwar Nr. 10 aus der Zeit Alexander IV. (ein Heiratskontrakt), Nr. 11 eine Kaufurkunde aus der Regierung Ptolemaios I., Nr. 12 u. 13 Empfangsbestätigung des Geldes und Traditionsschrift eines Hauskaufes (Reg. Ptolemaios II.), Nr. 14 die Zessionsurkunde eines Hauses (281 v. Chr.).

Hierauf folgt eine Serie von Urkunden aus Gebelen (Pathyris und Krokodilopolla); fünf (Nr. 15, 16, 17, 18 u. 19) aus der Zeit Ptolemaios VI. u. VII., vier davon den Besitzwechsel von Immobilien betreffend, und ein Heiratskontrakt. Nr. 20, ebenfalls eine Heiratsurkunde, ist aus dem Jahre 118 v. Chr. Aus der Gesamtregierung Kleopatra III. und Ptolemaios X. stammen die Nummern 21–25 (ebenfalls Rechtsurkunden). Die nächstfolgenden Urkunden sind aus der Regierung Ptolemaios XI. (Nr. 26–30). Sodann folgen die Papyri ohne Königsnamen (resp. in denen er zugrunde gegangen ist), sie bilden die Nummern 31–38. Nr. 39, welche eine kleine Menge verschiedener Papyrusfragmente enthält, stammt ebenfalls aus Gebelen, ist wegen des fragmentarischen Charakters nicht publiziert worden und wohl ganz unwichtig.

Woher die Nummern 40 (zwei Rechnungen), 41 (Fragment über Bebauung von Land), 42 (Ehekontrakt) stammen, ist unbekannt. Sie sind ptolemäisch. Nr. 43, nur eine Anzahl verschiedener Fragmente, zum großen Teil aus Kartonage gewonnen, ist deshalb unpubliziert geblieben. Aus der Kaiserzeit sind zwei Papyri. Nr. 44 (Tiberius) betrifft einen Hauskauf, Nr. 45 (Claudius) ebenfalls. Nr. 46 enthält







eine Anzahl Fragmente aus der Römerzeit, und zwar Kontrakte und Rechnungen, einige mit Teilen von Datierungen aus der Regierung des Claudius usw. und einige bilingue Fragmente derselben Art wie die zwei vorhergehenden Nummern. Sie sind deshalb nicht publiziert. Aus demselben Grunde ist auch Nr. 47 nicht veröffentlicht worden; sie enthält Fragmente von Rechnungen in kleiner Schrift (römisch).

Offenbar erst nach Fertigstellung des Werkes sind zur Kollektion noch die beiden nächsten Nummern gekommen, welche wohl später einmal von GURFFIN in derselben ausgezeichneten Weise publiziert werden dürften. Das Supplement des Katalogs verzeichnet als ihren Inhalt: sechs große und einige kleine Papyrusfragmente von einer Mumienkartonnage gewonnen. Frühptolemäisch, wahrscheinlich von El Hibeh. Gesamtlänge 130 cm, Höhe 34 cm. Auf dem Rekto 18 Kolumnen, mehr oder weniger unvollständig, von männlichen und weiblichen Namen, mit korrespondierenden Summen in Silber. Das Verso ist zum großen Teil noch mit Stuck bedeckt. Man erkennt noch Teile des demotischen Textes und Listen von Namen. Nr. 49 ist ein Papyrusfragment von Oxyrhynchus. Es ist aus der Römerzeit. Dazu kommen noch griechische Fragmente, etwa aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert. Länge 20 cm, Höhe 12 cm. Auf dem Rekto sind zwei Kolumnen mit Monatsdaten und Namen, auf der Rückseite Rechnungen.

Dies ist das gewaltige Material, welches in beiden Publikationen zur Bearbeitung gelangt ist: einer Bearbeitung, die an Virtuosität, gepaart mit einer beneidenswerten Akribie, an peinlicher Genauigkeit und genialer Beherrschung des Gesamtstoffes bis ins kleinste Detail ihres Gleichen sucht.

Dies zeigt sich bereits in der Art und Weise der Transkription, welche GURFFIN schon in seinen *High Priests of Memphis* auf eine sichere Basis gestellt hatte, und welche nun beide Verfasser systematisch weiter ausgebaut haben. Sie ist die einzige, wirklich brauchbare unter den gangbaren Transkriptionen für das Demotische. Wer das Demotische durch eine lange Reihe von Jahren getrieben und wirklich in den Geist desselben eingedrungen ist, der sieht

immer mehr und mehr, daß es eigentlich nichts anderes als ein älteres Koptisch, mit anderen Zeichen geschrieben, ist; der muß zur Einsicht kommen, daß der Zusammenhang mit den alten hieroglyphischen und hieratischen Texten ein viel geringerer ist als mit der unmittelbar darauffolgenden Periode des Koptischen. Demgemäß kann die Grundlage der Transkription eines demotischen Textes nur das Koptische (natürlich *mutatis mutandis*) sein. Es ist ja auch sozusagen das Sicherste. Eine Transkription der Zeichen mit lateinischen Lettern erweist sich bei genauerem Zusehen als unmöglich; wir müßten sonst das runde demotische *n* mit *nw*, das 'Ayn mit 'y, das *z* mit *z'* usw. umschreiben. Noch weniger ist es möglich, auf die älteren Formen der Wörter zurückzugehen, wie im Hieratischen, und darnach zu transkribieren. Wörter, wie *trt* 'Hand' für *f'(t)*, kopt. *ⲧⲣⲧ*, *ⲧⲣⲧⲥ*, welch letzteres wirklich dasteht, sind um die Zeit des Demotischen schon deshalb eine Abnormität, weil der Demotiker sicherlich keine Ahnung davon hatte, daß das Wort für 'Hand' etwa rund zwei Jahrtausende früher einmal *trt* gesprochen worden ist. Im Gegenteil, wir müssen noch weiter gehen und sagen, daß selbst dort, wo der Demotiker noch orthographisch viele Unterschiede in der Schrift beibehält, sicherlich nur mehr historische Schreibweise und nicht Niederlegung des tatsächlichen Lautbestandes in der Schrift vorliegt. Wenn wir im Demotischen für 'Hand' *trt*, für den Artikel *p* transkribieren würden, so wäre dies ebenso unrichtig, wie wenn wir ein französisches *fête* aus dem 18. Jahrhundert durchaus mit *festum* umschreiben wollten, weil es zwei Jahrtausende früher in Texten so belegt ist. Wohl auf solchen Erwägungen fußend haben GRIFFITH und THOMPSON ihre Transkription für das Demotische gewählt, die vielfach auch insoferne mißverstanden worden ist, als sie in erster Linie nicht darstellen soll, 'was dasteht', sondern den wahrscheinlichen, tatsächlichen phonetischen Lautbestand (selbstverständlich vorläufig ohne Vokale, die GRIFFITH-THOMPSON nur bei einsilbigen Wörtern zur leichteren Erkenntnis manchmal hinzufügen). Sonst müßte man ja z. B. im Hebräischen das Dehnungs-*h* ebenfalls mit *h* transkribieren. Es ist eben nicht möglich, eine Sprache, die wir

durch mehrere Jahrtausende erhalten haben, bezüglich ihrer Transkription über einen einzigen Leisten zu schlagen; denn die Zeichen der Pyramidentexte haben, auch wenn sie äußerlich dieselben geblieben sind, nicht mehr alle dieselbe Phonetik wie dieselben Zeichen zur Zeit des Augustus, wie z. B. ebenso das *c* im heutigen italienischen *Cesare* lautlich ein anderes ist und phonetisch auch anders transkribiert werden muß wie dasselbe Zeichen in demselben Namen zur Zeit seines berühmtesten Trägers. Solange noch wenigstens dieselbe Schrift vorliegt, wie im Hieroglyphischen und Hieratischen, sehen wir den Unterschied nicht so auffällig und da mag eine einheitliche Transkription eher noch beibehalten werden können, für das Demotische erweist sie sich aber nach meiner eigenen Erfahrung schlechterdings als unmöglich. Ich kann daher GRIFFITH-THOMPSON nur zustimmen, wenn sie den tatsächlich nicht mehr bestehenden Unterschied zwischen  und  fallen gelassen und beide Zeichen phonetisch durch *ʿ* wiedergegeben haben. Dort, wo es nicht weiter hinderlich ist, haben sie mit Recht die alte Schreibweise beibehalten, hingegen den Unterschied zwischen *z* und *ʒ* ebenfalls als nicht mehr zu Recht bestehend aufgehoben. Es hat sich jedoch ein wirklicher Unterschied zwischen , , ,  herausgebildet, demnach transkribieren GRIFFITH-THOMPSON folgerichtig das eine *t*, das andere *z*. In Einzelfällen, auf die ich hier nicht eingehen kann, wird sich gewiß in Kleinigkeiten manches verbessern lassen, wie es das Schicksal jeder Pionierleistung ist, aber im ganzen wird wohl jeder Demotist ihr als der wirklich einzig systematischen zustimmen müssen.

Was die Bearbeitung im einzelnen betrifft, so hat THOMPSON den Originaltext des PLL allein kopiert (Bd. II), mit einer Genauigkeit und Verlässlichkeit, die ich schon vor etwa 2—3 Jahren im *Recueil* xxx genügend hervorzuheben und zu besprechen Gelegenheit hatte („Wanderung eines demotischen Zeichens“ etc.), sowie in meinen „Texten auf Mumientäfelchen“; auf sie brauche ich daher hier nicht näher einzugehen. Die Originaltexte der PR. sind im 1. Vol. in prächtigem Zweifarbindruck wiedergegeben, der außerordentlich gut gelungen ist und dessen bequeme Benutzung durch eine ebenfalls

sehr genaue Handkopie von GRIFFITH im II. Vol. für die Nummern I—IX noch erhöht wird. Das III. Vol. gliedert sich in drei große Teile, deren erster das Juristische und Historische behandelt. Der 2. Teil beschäftigt sich mit dem Philologischen, während der 3. Teil eine Beschreibung der Papyri enthält, Nachträge und Zusätze folgen läßt und von den Indices abgeschlossen wird.

In der Einleitung des 1. Teiles bespricht GRIFFITH die juristischen Dokumente von der 25. Dynastie bis zur Zeit Alexanders. Wie viel Neues und Wissenswertes uns hier GRIFFITH gibt, im einzelnen zu würdigen, ist an dieser Stelle nicht möglich (ich tue dies sowohl bezüglich der Ausarbeitung des PLL als auch der PR an anderen Stellen, zum Teil habe ich es schon getan. Bei der ungeheuren Größe des Stoffes den Verfassern vollauf gerecht zu werden, würde selbst wieder ein Buch erfordern). Ich kann mich hier daher nur auf das Allgemeine beschränken. Sowohl alles, was die Schrift betrifft, als auch das Rechthistorische wird eingehend behandelt, ein eigenes Kapitel dem ‚Abnormal Hieratischen‘ gewidmet; es folgt ein vollständiges Inventar aller in diese Zeit fallenden demotischen Dokumente, die Besprechung ihrer Form und ihrer Klassifikation und eine mehr allgemeine Note über die demotische Papyrusliteratur nach Alexander. Sodann geht GRIFFITH auf die Papyri der JOHN RYLANDS-Collection selbst über. Er gibt eine genaue, vollständige, einwandfreie Übersetzung derselben, wobei er bei jeder Art der Dokumente immer gleich alle derselben Art zusammenfaßt, bespricht, erklärt; so stellt er p. 49 die frühen Formeln des Kaufes zusammen, p. 59 ff. zieht er andere Dokumente, welche die Sklaverei beleuchten, heran, p. 115—117, p. 134—137 gibt er uns das Schema der Formeln der Heiratskontrakte, p. 118—129 und p. 125—128 solche für den Kauf von Immobilien. Überall kommt GRIFFITH bedeutend weiter als seine Vorgänger. Jetzt erst können wir sagen, daß wir im großen Ganzen die Bedeutung der Formeln gründlich verstehen.

Der philologische Text ist korrespondierend mit dem historischen. In der Einleitung desselben spricht GRIFFITH über die Sprache, Aussprache und Dialekte der demotischen Texte, über die Monats und

Personennamen und vergleicht diese mit dem Griechischen, sowohl bezüglich der Endungen wie der entsprechenden Laute in den regulären Formen, und erörtert einige spezielle Schwierigkeiten der Erklärung. Er erörtert ihre allgemeine Zusammensetzung und gibt zuletzt eine Liste der griechischen Endungen.

Der nächste Abschnitt des philologischen Theiles beschäftigt sich mit der Transkription durch hieroglyphische und lateinische Lettern. Was ersteres betrifft, so steht GAUFERD damit im Gegensatze zu SIEGELBAUM, der dies wissenschaftlich für nicht erlaubt hält. Mit Unrecht; ich halte mit GAUFERD eine Transkription durch Hieroglyphen nicht nur für erlaubt, sondern sogar für sehr wünschenswert und lehrreich. Der Einwand, der gewöhnlich gemacht wird, eine solche Transkription ergebe keinen wirklichen Text, ist nicht stichhältig. Denn erstens tut dies schon eine ganze Anzahl von jüngeren hieratischen Texten, wenn wir sie hieroglyphisch transkribieren (was uns aber deshalb nicht davon abzuhalten braucht), sodann hat diese Umschreibung keinen anderen Zweck, als die einzelnen Zeichen in ihrem Ursprunge erkennen zu lassen, was damit vollkommen erreicht wird, und nicht zum letzten müßte man z. B. die Transkriptionen sabäischer und anderer Texte durch aramäische Quadratschrift folgerichtig dann ebenfalls als unwissenschaftlich erklären. Dies geschieht aber mit gutem Grunde nicht, da es ja nur ein wissenschaftlicher Behelf ist und auf mehr gar keinen Anspruch erhebt. Man kann ja bei der Transkription durch Hieroglyphen, die für das Demotische noch immer zu dem Schwierigsten gehört, da wir noch nicht überall im einzelnen über den Ursprung der Zeichen ganz im klaren sind, in einzelnen wenigen Punkten vielleicht verschiedener Ansicht sein; aber man wird GAUFERD Dank wissen müssen, daß er sich auch auf dieses schwierige und viel umstrittene Feld gewagt hat. Über die Transkription mit lateinischen Lettern habe ich mich oben geäußert. Auch hier haben beide Verfasser das bestmögliche geleistet, was überhaupt bei dem derzeitigen Stand der demotischen Forschung geschehen konnte. Nur durch genaue Wiedergabe des wirklich Gesprochenen werden wir zur richtigen Erkenntnis der Formen ge-

langen, wobei es unbenommen bleibt, durch runde Klammern den zu ergänzenden Laut, durch Winkelhaken den zuviel geschriebenen, nicht gesprochenen Laut anzuzeigen und so die Transkription mit der Schrift noch mehr in Einklang zu bringen. Ja, GRIFFITH ist noch weiter gegangen. Um ein wirkliches, lebendiges Bild eines demotischen Textes zu geben, hat er einige Teile in Nr. 9 in das Koptische übertragen — in wahrhaft meisterhafter Weise.

Nach diesen beiden Abschnitten von prinzipieller Bedeutung, welche diese schwierigen Fragen endlich zur Klarheit bringen, folgt die Transkription und philologische Besprechung der Papyri und pp. 255—257 die philologische Erklärung der Kauf- und Zessionsurkunde überhaupt, pp. 268—71 die der Formeln des Heiratskontraktes.

In derselben Ausführlichkeit und Gründlichkeit, die keiner Frage ausweicht und jeder Schwierigkeit offen ins Antlitz sieht und mit Fleiß und Geschick zu lösen sucht, haben GRIFFITH und THOMPSON den PLL bearbeitet. Hier wurde immer links die Transkription, rechts die Übersetzung, der philologische Apparat in die Fußnoten gesetzt. Über Einzelheiten habe ich mich geäußert.

Die Indices sind in ebenso trefflicher Weise gearbeitet. In PLL sind zur bequemeren Zitierung die einzelnen Voces numeriert; 1221 Nummern, ohne die Zahlzeichen, Maße und Gewichte usw., welche in eigenen Abschnitten besonders aufgeführt sind. Es folgen noch Abschnitte über die Wörter griechischen Ursprungs, über die Chiffern, die Wörter in Chiffern, eine Liste der Glossen, ferner der Götter-, mythologischen und magischen Namen, eine Auswahl aus der Anrufungsphraseologie und eine Liste der geographischen Namen. Alles ist in übersichtlicher Weise gearbeitet und sehr bequem zu benutzen. Alle Stellen, an denen das betreffende Wort vorkommt, sind in gewissenhafter Weise verzeichnet und auch die wichtigsten Formen genau angeführt.

Dasselbe gilt von dem Glossar der PR, wo den meisten Formen noch außerdem eine Transkription in Hieroglyphen beigelegt worden ist. Nach dem Glossar des Demotischen, folgt noch ein Verzeichnis der Maße und Gewichte, der Kardinalia, Ordinalia und Bruchzahlen,

der Monate und Tage in Datierungen, einzelner spezieller Symbole. Ein eigener Abschnitt ist ferner den Ländern und Völkern gewidmet, der getrennt behandelt ist von den Platznamen und Distrikten. Hierauf folgen die Titel und Berufe, sodann die Königsnamen, die Götternamen, Personennamen. Die unsicheren Lesungen werden uns in zwei eigenen Abschnitten gegeben, die nach den Nummern der Papyri geordnet sind, in denen sie uns begegnen. Den Schluß des Ganzen bilden die griechischen Eigennamen und die griechischen Wörter und Königstitel, die das Demotische übernommen oder transkribiert hat.

Welch ungeheure Arbeit und Wissen in den beiden besprochenen Werken steckt, kann nur der engere Fachgenosse beurteilen, der weiß, wie so mancher selbst der anscheinend einfacheren Sätze, die GRIFFITH und THOMPSON niedergeschrieben haben, das Resultat oft langer Mühen ist. Beide Werke werden für lange Zeit die Standardwerke der demotischen Forschung bilden.

DR. N. REICH.

Geschichte des Qorāns von THEODOR NÖLDEKE. Zweite Auflage bearbeitet von FRIEDRICH SCHWALLY. Erster Teil. Über den Ursprung des Qorāns. Leipzig 1909.

NÖLDEKES 1860 erschienene, von der Pariser Akademie gekrönte Preisschrift liegt in einer Neuauflage vor. Die Vorzüge, welche dieses Werk schon bei seinem ersten Erscheinen in den Vordergrund der Qorānforschung stellten: vorsichtiges, kritisches Abwägen der Quellen, minutiöseste Klein- und Feinarbeit, gesunder historischer Sinn und nüchternes, aber resolutes Anfassen der Probleme, sind der zweiten Auflage erhalten geblieben. Wie die erste in der wissenschaftlichen Welt als standard work angesehen¹ Auflage wird auch die zweite nicht bloß von jedem Qorānforscher studiert werden müssen, sondern auch als Nachschlagebuch — der letzte Band wird hoffentlich reiche

¹ SCHWALLY, pag. vii.

Indices bringen! — vielen Gelehrten ein ausgezeichneter Wegweiser sein. Von den drei größt angelegten Werken über Mohammed und den Qorän aus den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts — bei NÖLDEKE findet man auf S. XXI eine treffende Charakteristik der zwei anderen Verfasser — hat sich die ‚Geschichte des Qoräns‘ als das lebenskräftigste erwiesen. SPRENGERS ‚Das Leben und die Lehre Mohammeds‘, erst 1869 erschienen, fesselt zwar immer noch als genialer, mit weitausblickenden Ideen und glänzendem Geist ausgeführter Entwurf, krankt aber leider an mangelnder Akribie in der Verwertung der Quellen und führt einen gar zu großen Ballast unbewiesener und unbeweisbarer Hypothesen mit auf der Fahrt. WILKS gesunder Sinn und feiner wissenschaftlicher Takt schimmern aus der Neuauflage des NÖLDEKESchen Qoräns immer noch durch.

In der Vorrede bestimmt SCHWALLY selbst den Standpunkt, den er, als Neubearbeiter, der ersten Auflage gegenüber eingenommen hat. Demnach ist es ihm gelungen: ‚den Text durch möglichst geringe Eingriffe mit dem gegenwärtigen Stande der Forschung in Einklang zu bringen. Nur wo mit solchen Mitteln nicht zu helfen war, entschloß ich mich zu radikalen Umgestaltungen oder Zusätzen.‘ Trotz dieses konservativen Verfahrens ist schon der Umfang des nun vorliegenden ersten Teiles um fünf Bogen gewachsen; die Qoränliteratur der letzten vier Jahrzehnte ist eben vom Neubearbeiter gewissenhaft berücksichtigt worden. Dazu seien im Folgenden einige Bemerkungen gemacht.

Pag. 15. Es wirkt wohlthuend, nach der kritischen Belichtung der moslimischen Angaben über die Frage, ob der Prophet schreiben und lesen konnte, wie nach der Prüfung der Gründe, die aus dem Qorän selbst für diese oder jene Entscheidung sprechen, auf eine so naheliegende Erwägung zu stoßen: ‚Es ist doch bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich, daß (Mohammed) . . . in seiner Eigenschaft als Händler von dieser Kunst so viel verstand, wie zum Notieren von Waren, Preisen und Namen notwendig war‘ . . . Da mir außerdem die Existenz einer Strophik im Qorän absolut feststeht, muß ich für meinen Teil auch daraus die Konsequenzen ziehen

und mich zur Ansicht bekennen, daß der Prophet schreiben, infolgedessen auch lesen konnte. Wenn aber SCHWALLY (pag. 16) in Übereinstimmung mit NÖLDEKE (pag. 12) feststellt, daß Muhammed selbst für einen des Schreibens und Lesens nicht Kundigen gelten wollte, weshalb er den Qorān und seine Briefe durch andere vorlesen ließ, so paßt dieser den Propheten fein charakterisierende Zug ausgezeichnet zu seiner Geheimtueri, die auch D. H. MÖLLER, von anderen Beobachtungen ausgehend, an ihm finden mußte.¹

Pag. 43 f. Hier setzt sich SCHWALLY mit MÖLLERS Strophentheorie auseinander, der wichtigsten wissenschaftlichen Aufstellung der letzten Jahrzehnte zur Komposition des Qorāns, die aber nicht bloß auf seine Textgeschichte und Textkritik ein neues Licht zu werfen geeignet ist, sondern auch die islamische Religion, ihre literarischen Zusammenhänge und endlich den Propheten selbst uns in einer bisher ungeahnten Perspektive zeigt. Von den in MÖLLERS Propheten analysierten Sūren hebt SCHWALLY zwei, die 56. (الواقعة) und die 26. (الشعراء), als „die seiner Hypothese am günstigsten“ erscheinenden heraus.² In der Tat läßt die Betrachtung der sinngemäßen Gliederung von Sūra 56 nach MÖLLER in Gruppen von 7, 16, 17, 16, 24 Versen die Zahl 16 als Grundzahl erscheinen, die

¹ Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form I, pag. 60.

² Ich gehe mit Absicht von diesem Mindestmaße aus, das SCHWALLY zugrunde legt. Tatsächlich sind aber eine ganze Reihe von Qorānabschnitten der MÖLLERschen Hypothese ebenso günstig: XIX, 1–34; je zwei parallele Gruppen zu drei Strophen: (6+5+4) + (6+6+7) Verse. — XV, zwei Hälften zu drei Gruppen dazwischen eine Verbindungsstrophe. — XXVI, 28–49: 1 + (4 × 4) + 1 Verse; die scheinbar lose angegliederte Strophe Vers 45–48 hängt durch Konkatination mit der vorhergehenden zusammen:

إِلَّا رَحْمَةً . . . إِلَى جِنَّةٍ Vers. 44.

مَا يَتَّبِعُنَّ أَيْدِيَكُمْ وَمَا خَلَقَكُمْ . . . لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ Vers. 45.

(beachte die gekreuzte Stellung der zwei Elemente). — LIX, 19–29 bilden zwei Strophen (6+5): ihre ersten zwei Verse (19 f. 25 f.) korrespondieren je durch das Endwort, die folgenden Verse haben denselben durchgehenden g-Reim, aber mit $\text{لَوْحٍ مَا لَا يَلْمُ}$ so 21 = 27: $\text{رَاضِيَةً} = \text{خَاضِيَةً}$ 22 = 28: $\text{مَالِيَةً} = \text{غَالِيَةً}$ 23 = 29: $\text{ذَانِيَةً} = \text{سُنْطَانِيَةً}$. [Vgl. MÖLLER selbst zu den betreffenden Sūrenabschnitten.]

in der ersten Gruppe halbiert, in der letzten um die Hälfte vermehrt ist, während die der ersten Gruppe fehlende Einheit ($\frac{12}{2} - 1$) in der dritten eingebracht wird. Vollends aber die Betrachtung der engeren Gliederung des vorletzten und letzten Absatzes in 1, 5, 4, 3, 2, 1 Verse (durch Responsion und parallelen Aufbau gesichert), wobei 1 am Anfang und Ende die Einrahmung bildet, bzw. in 1, 6, 7, 8, 2 Verse (beachte, daß die Einrahmung 1, 3 hier steigend ist, wie die eingeschlossenen Versgruppen, während sie in der vorangehenden Strophe ein fallendes Gebilde darstellen) — dies alles macht nicht nur die sorgfältige Disposition, mit geschickter Benützung rhetorischer Stilformen und mit bewußter Abmessung des Umfanges der einzelnen Abschnitte bis zum Übermaße evident, es zeigt auch, welch berechnender Künstler Mohammed war. Dasselbe konnte man an der 26. Sûra erkennen, deren Einleitung sowie die sieben folgenden, von den alten Propheten handelnden Abschnitte einen gleichlautenden Refrain haben, in dem ich ebensowenig wie in den Wiederholungen des alten *Sag* oder der quantifizierenden, streng metrischen Klagelieder ein naives Verfahren, sondern vielmehr eine bewußte Technik erblicke, die freilich kunstvoll erst dort aber um so mehr wird, wo sie mit so auffallenden Symmetrien der vom Refrain abgeschlossenen Größen sich paart. — Dies alles hat SCHWALLY so sehr anerkannt, daß er aus dem Fehlen 'dieser stilistischen Technik' in Sûra 26, Vers 192—228¹ den berechtigten Schluß zieht (pag. 129), daß in diesem Stücke eine besondere Offenbarung vorliegt, die später durch Vorsetzung von ٓ (Sûra 26, Vers 191) verbunden wurde. Daran knüpft er die sehr ansprechende Vermutung, daß diese neue Offenbarung ursprünglich mit dem Worte تَمْرِيل, einem sehr beliebten Sûrenanfange, begonnen habe.²

Trotzdem hält SCHWALLY an seinem skeptischen Standpunkte fest, den er schon 1906 in der Besprechung des MÜLLERSchen Prophetenbuches³ eingenommen hatte: 'Andererseits ist aber in der

¹ Vgl. D. H. MÜLLER, a. a. O. pag. 42.

² Vgl. auch pag. 123, Note 2 zu Sûra 37.

³ Literarisches Zentralblatt, 29. Aug. 1906.

Gestaltung so große Ungleichmäßigkeit, so viel Freiheit und Willkür vorhanden, daß von einem Strophenbau im technischen Sinne des Wortes keine Rede sein kann' (pag. 44).¹

Wenn irgendwo in den Natur- oder historischen Wissenschaften eine gewisse Regelmäßigkeit und Wiederkehr der Erscheinungen konstatiert, ihre Ausbreitung verfolgt wird, dann die Beobachtungen am Einzelfall vergleichend abgegrenzt, aber auch in eine höhere Ordnung zusammengefaßt werden, so hat man ein Gesetz gefunden und einen neuen Begriff gewonnen. Jenes formuliert man, dieser wird benannt. Solche Namen sind keine Definitionen, sondern konventionell; sie können restlos nichts bezeichnen und sind meistens bloß Metaphern. Sprechen wir doch von Lautgesetzen wie von Naturgesetzen, und übersehen dennoch dabei nicht, daß die Naturgesetze unwandelbar, aber die Lautgesetze nicht unverbrüchlich sind. Was MÖLLER unter 'Strophe' versteht, in welchem Sinne er das Wort gebraucht, das hat er wiederholt gesagt, er hat den aus Tatsachen abstrahierten Begriff definiert. Während SCHWALLY sich gegen die Bezeichnung 'Strophe' sträubt, aber die Tatsachen im großen und ganzen anerkennt und zugibt, sind andere weiter gegangen und haben mit dem Namen auch die Tatsachen abgelehnt, wenigstens sie als nicht vorhanden betrachtet und behandelt. Mutatis mutandis müßte dann jemand, dem etwa der Name und das Wort Gravitation nicht behagt, auch die Newtonschen Gesetze negieren.

Die Antipathie gegen den Namen 'Strophe' läßt sich in ihren psychologischen Wurzeln sehr leicht aufdecken, es ist aber die Frage, ob sie wissenschaftlich zu rechtfertigen ist. Sie erklärt sich daraus, daß das Wort 'Strophe' in uns engumgrenzte Begriffe und Vorstellungen erweckt, welche wir durch unsere vorwiegend, ja leider ausschließlich klassizistische Vorbildung so fest gewonnen haben, daß wir sie überall beibehalten.² Gerade MÖLLER hatte aber Gelegenheit,

¹ Vgl. Literarisches Zentralblatt a. a. O. 'Eine andere Frage ist die, ob man berechtigt ist, die vom Verfasser in den gegebenen Stücken umgrenzten homogenen Abschnitte „Strophen“ zu nennen.'

² Das daraus entspringende Mißverständnis aber zeigt, wohin das führt, wenn man fast von Geburt an durch die Schule dazu verhalten wird, bloß eine Kultur

im Verlaufe seiner Untersuchungen über ‚Strophik und Responsion‘ seine ‚Strophen‘ an denen der altgriechischen ‚Tragiker‘ zu messen und auf den tiefgreifenden formalen Unterschied beider hinzuweisen!¹ Aus dem Namen ‚Strophe‘ hat ja MÖLLER für Bibel und Qorân nichts abgeleitet;² umgekehrt in Bibel, Qorân und Keilschriften neue Formprobleme und Gesetze gefunden und ihr Kristallisationsprodukt unter gewissen Kautelen und mit genauester Sinnbegrenzung ‚Strophen‘ genannt. Nachdem er dieser Vorsichtsmaßregel genügt, hätte er ebensogut von ‚Stollen‘ und ‚Abgesang‘ reden, ja meinetwegen sie auch ‚Fassaden‘, ‚Oberbau‘ und ‚Unterbau‘, ‚rechter‘ und ‚linker Flügel‘ nennen dürfen. Auf die Sache kommt es an, Name ist Schall und Rauch‘.

Übrigens, daß die Grenzen zwischen Poetik und Rhetorik — die außer acht zu lassen man MÖLLER mittelbar vorwirft, wenn man den Terminus ‚Strophe‘ ihm vorhält — daß diese Grenzen (und so manch andere mit ihnen) in der Praxis durchaus nicht so scharfe sind wie in der Theorie, darauf hat TH. WENHOFER³ hingewiesen. Die Verfasser des Siegesgesanges Exod. xv, des Deborahliedes, des Hiob, der Proverbien, der Psalmen und der Siraciden wird man wohl als Dichter gelten lassen; hätte MÖLLER, als er (und seine Schule) auch bei ihnen dieselben Kompositionsgesetze, Strophen und Responsion, entdeckt hatte, die in den ‚Propheten‘ angenommene Terminologie, einer grauen Theorie zuliebe, nachträglich umstoßen sollen? Wenn man überhaupt auf derlei Äußerlichkeiten so viel Gewicht legt, warum entsagt man, konsequenterweise, nicht auch der Gewohnheit, von Qorânversen (اَيَاتٍ) zu sprechen, die ebenso wenig als die allermeisten ‚Verse‘ irgendeines der Bücher des Alten

als gegeben und diese als von etwa sonstwo noch vorhandenen durch eine chinesische Mauer getrennt zu betrachten.

¹ A. a. O. 244.

² Seine Kritiker verfahren oft umgekehrt und massen die von ihm neu gefundenen Tatsachen mit fertigen Begriffen und ‚termini technici‘.

³ THOMAS W. WENHOFER, Untersuchungen zur altchristl. Epistologie, Wien, (Sitzungsber.) 1901, besonders die von MÖLLER, Bibl. Stud. III, 128 f. zitierten Stellen; Untersuchungen zum Lied des Romanos, ebda 1907.

oder Neuen Testamentes ‚Verse‘ im landläufigen Sinne sind? Man wende nicht dagegen ein, daß hier an den Ausdruck ‚Vers‘ keine Theorie und keine Hypothese sich heftet. Auch MÜLLER hat mit dem Worte ‚Strophe‘ weder ein Programm aufgestellt, noch unrichtige Vorstellungen erwecken wollen, noch eine Falschmeldung begangen. Er hat vielmehr die Generalien der ‚Strophe‘ sehr genau zu Protokoll gegeben. Hält man daran fest, so wird sich als natürliche Folge die Erkenntnis von selbst einstellen, daß die von ihm erschlossenen Gesetze über weitere Gebiete der Literaturen¹ und an viel mehr Stellen herrschen, als man im Banne von Schulausdrücken zugeben möchte. Das könnte man aber um so mehr und um so leichter, als es sich dabei um zahlenmäßig festzustellende Größen handelt; oder war selbst Mephisto ein Optimist:

„Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr?“

Allerdings konstatiert SCHWALLY, der sich hier und auch sonst, wo er zur MÜLLERSchen Theorie Stellung nahm, den Tatsachen zugänglich gezeigt hat, bezüglich des Qorāns „in der Gestaltung so große Ungleichmäßigkeit, so viel Freiheit und Willkür.“² Diesmal steht aber SCHWALLY selbst der Strophentheorie im Lichte. Er, der sich mit den MÜLLERSchen ‚Propheten‘ so oft objektiv auseinandergesetzt hat und den Titel des MÜLLERSchen Buches (pag. 43, Note 4) mit der größten bibliographischen Akribie zitiert, hat freilich das Recht zu verlangen, daß dem Leser die Ausbreitung jenes Kunstgesetzes wenigstens in den Grundzügen bekannt sei, daß ihm nicht etwa bloß auf den Qorān beschränkt erscheine, was eben auch in der Bibel, einschließlich der Evangelien,³ und in den Keilinschriften nachweisbar ist. Aber mit einigen Worten hätte dieser Umstand auch im Buche über den Qorān doch erwähnt werden

¹ Dies hat WAMMER gezeigt.

² S. pag. 484 oben.

³ Die schon 1896 von MÜLLER gegebenen Proben aus den Evangelien sind seitdem vermehrt und die Erkenntnis des auch dort wirkenden Prinzipes vertieft worden; vgl. SCHWALLY selbst, Lit. Zentralblatt, 1910, Nr. 16, Sp. 507 und die vielfach zustimmenden Äußerungen G. HARVEYS in Theolog. Literaturzeitung, Jahrg. 1909, Sp. 46 ff. und 1910, Sp. 461 ff.

sollen. Dann hätte auch gesagt werden dürfen, daß MÖLLER selbst, der bei den Propheten Israels individuell verschiedene Gestaltungen desselben Formprinzips erkannt hat, auch die Tatsache nicht verborgen geblieben ist, daß im Gegensatze zu den hebräischen prophetischen Strophen die arabischen „oft viel verwickelter und rechnungsmäßiger sind“. („Die Propheten“ 211.) — In der Tat, wenn man die Zusammenstellungen MÖLLERS, a. a. O. pag. 209—211 vergleicht, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß trotz oft abwechslungsreicher Strophik in der Bibel ein zahlenmäßig größeres Ebenmaß der strophischen Gliederung vorhanden ist als im Qorän. (Vgl. jedoch oben pag. 482, Note 2.) Die exzeptionelle Wichtigkeit dieses für die Strophentheorie ist darin begründet, daß die Einheiten der Strophe (Verse) als solche überliefert¹ und durch den Reim gesichert sind. Stützt dieser Umstand einerseits die Annahme ähnlicher, unter sich formal ungleicher Einheiten auch in anderen verwandten Literaturen, so ist nicht einzusehen, warum andererseits die scheinbar freiere oder mehr willkürliche Gestaltung im Qorän nicht aus der Individualisierung oder meinetwegen Verwilderung des anderwärts glatter durchgeführten, daher auch leichter erkennbaren Prinzips erklärt werden sollte. Weder die formale Ungleichheit der Einheiten (Verse), noch die im Qorän stärker hervortretende Sprunghaftigkeit der Zahlen, zu welchen die Einheiten als Gruppen (Strophen) zusammentreten, genügt, um die Bezeichnung „Strophe“ und „Strophik“ abzulehnen.

Völlig neugestaltet und sehr lesenswert ist der Abschnitt über Musailima, S. 55 f. Die Schwüre, durch welche Mohammed in den mekkanischen Sürenanfängen die Wahrheit seiner Aussagen bekräftigt, werden aus der ähnlichen Übung bei den heidnischen Kähnen

¹ Allerdings mit Schwankungen, vgl. R. GUYON in *GGA.* 1909, Nr. 1, pag. 21 ff. (von SCHWALLY in den Berichtigungen nachgetragen); seitdem auch dERS. in *WZKM.* xxv (1908), pag. 265 ff., wo darauf hingewiesen wird, daß die von MÖLLER auf Grund stilistischer und rhetorischer Prämissen vermutete Textteilung innerhalb der 13 von GUYON herangezogenen Süren an 45 von 52 Stellen mit den in der Rezension bei ZAMAKHARI durch die Prostration bezeichneten Abschnitten übereinstimmt.

abgeleitet; vgl. die Literaturangaben S. 75, Note 2. Über die angeblich erste Offenbarung 96, 1-5 handeln die folgenden Seiten. Hier fällt der etwas skeptische Standpunkt SCHWALLYs auf (pag. 83 f. gegen pag. 62, 65 der ersten Auflage). Sehr beachtenswert sind die Zusammenstellungen pag. 112—114 über die Phraseologie der *Kaṭiḥat al-kitāb*. Zu der hier anschließenden Erörterung über den Ausdruck *maṭāni* möchte ich auf die Erklärung D. H. MÜLLERS (Die Propheten¹ pag. 43, 46, Note 2) hinweisen, der in sehr plausibler Weise darunter die sieben Strafliegenden verstanden wissen will:¹ die qorānischen Erzählungen von Moses, Abraham, Noah, Hūd, Šāliḥ, Lot, Šoḥaib, die mit leichten Änderungen ihrer Gruppierung in verschiedenen Sūren vorkommen. — Umgestaltet und erheblich erweitert ist der Abschnitt über Sūra 26 (S. 126—129; S. 96 ff. der ersten Auflage); beachte hier das zur Interpolation von Vers 227f. Vorgebrachte. — Für die historisch-politische Einleitung zu den medizinischen Sūren sind WELLMHAUSENs Untersuchungen (Skizzen und Vorarbeiten, iv) herangezogen worden. — Zu pag. 190, Note 3, das angebliche Original des Briefes an den Muḡauqis betreffend, sei noch hingewiesen auf den Anzeiger der Wiener Akademie, philos.-histor. Klasse vom 15. April 1891, Nr. ix, die Mitteilung v. KARABACEKS. Für die richtige Datierung mancher Verse und für ihre Bestimmung als medizinische Offenbarungen — z. B. in der mekkanischen Sūra 16 (pag. 146) — kamen dem Neubearbeiter die vielfachen Untersuchungen SKOCCK-HERONIMIES zustatten, der „die Bedeutung Ibrahims für die Entwicklung der Stellungnahme Muhammeds früheren Offenbarungen gegenüber mit Recht immer wieder hervorgehoben hat“ (S. 146, Note 2). Diesem Forscher und I. GOLDZIEHER, dem Verfasser der muhammedanischen Studien, hat SCHWALLY den 1. Band seiner unsäglich mühsamen, mit so viel Gelehrsamkeit und dankenswertem Takt durchgeführten Neubearbeitung der „Geschichte des Qorāns“ gewidmet. Der Verfasser der ersten Auflage hat von dem, was jetzt gedruckt vorliegt, eine Korrektur gelesen. Die Skepsis, mit welcher der Straß-

¹ Ich fand später die gleiche Anschauung bei SPRENGER in seinen handschriftlichen Arbeiten über den Qorān.

burger Altmeister der weiteren Entwicklung der Dinge in dieser Beziehung entgegenseht,¹ ist والحمد لله nunmehr ganz unbegründet; ich kann meine Anzeige nicht besser als mit dem Wunsche schließen, daß er mit „allerlei Randbemerkungen“ auch zum 2. und 3. Teile beitragen und die Neuauflage noch manch eines seiner Werke überwachen möge!

¹ Vorrede, VI.

Graz.

N. RHODOKANAKIS.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1910 bei der Redaktion
der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

- ANTHROPOS, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Im Auftrage der Österr. Leo-Gesellschaft mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft herausgegeben unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. Schmidt. Bd. iv, Bd. v. Jahrgang 1909—1910. Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1909—1910.
- Archiv, Orientalisches. Illustr. Zeitschrift für Kunst, Kulturgeschichte und Völkerkunde der Länder des Ostens. Herausgegeben von HUGO GROTHE. Verlag von KARL W. HIRSEMAN in Leipzig. Jahrg. 1, Heft 1. Oktober 1910.
- ARCHIVES, Nouvelles des missions scientifiques et littéraires. Choix de rapports et instructions publié sous les auspices du ministère de l'instruction publique et des beaux-arts. Tome XVIII, fasc. 2. Paris, Imprimerie Nationale, 1908.
- BELABRE, Baron de, Rhodes of the knights. With maps, inscriptions, shields and photographs by the author. Oxford, At the Clarendon Press, 1908.
- BENDER, HAROLD H., The suffixes Mant and Vant in Sanscrit and Avestan. Baltimore, J. H. FURST Company, 1910.
- Bibliotheca Abyssinica. Studies concerning the languages, literature and history of Abyssinia. Ed. by E. LITTMANN III: The Octateuch in Ethiopic, according to the text of the Paris codex with the variants of five other Manuscripts ed. by J. OSCAR BOYD. Part 1. Genesis. Leyden, E. J. BRILL—Princeton, the University library, 1909.
- BODE, MABEL HAYNES, The Pali Literature of Burma (Prize Publication Fund. Vol. II). Printed and published by the Royal Asiatic Society, 1902.
- Books, Sacred, of the East ed. by MAX MÜLLER. Vol. 1: General Index by M. WINTERNITZ. Oxford, At the Clarendon Press, 1910.
- BOURGEOIS, H., Le Jargon ou Judéo-Allemand. Courte étude philologique suivie d'une chrestomathie. Bruxelles, Misch & THRON, 1909.
- BRANDSTETTER, R., Wurzel und Wort in den indonesischen Sprachen. Luzern, Verlag der Buchhandlung HAAG, 1910.

- CALAND, W., Das Vaitānasūtra des Atharvaveda übersetzt. Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwen Reeks. Deel XI, Nr. 2. Amsterdam, J. MÜLLER, 1910.
- CASPARI, WILHELM, Vorstellung und Wort „Friede“ im Alten Testament. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 14. Jahrgang, 4. Heft. Gütersloh, Druck und Verlag von C. BEETELSMANN, 1910.
- Catalogue, Part II. Subject-Index to the Author Catalogue. Vol. I, A—L. Imperial Library, Calcutta, Superintendent Government Printing, India, 1908.
- Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus J.-B. CHABOT, J. GUIZ, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VAUX. Scriptores Aethiopici. Textus, Ser. II, Tom. VIII: Documenta ad illustrandam historiam. I. liber Axumae ed. K. CONTI ROSSINI. Textus, Ser. I, Tom. VII: Apocrypha de B. Maria Virgine ed. M. CHANCEL, S. J. I. liber nativitatis. II. liber de transitu, III. liber visio seu apocalypsis — Versio, Ser. I, Tom. VII, 1909.
- Scriptores Aethiopici, Textus et Versio, Series II, Tomus XXIV: Vitae Sanctorum Indigenarum edidit et interpretatus est K. CONTI ROSSINI. I. Acta Sancti Abakerazun. II. Acta Sancti Takla Hawanyat, 1910.
- Scriptores Syri. Textus, Series II, Tomus CI: Dionysius Bar Sabibi in Apocalypsin actus et epistulas catholicas edidit J. SEDLAČEK, 1909.
- Scriptores Syri. Textus, Series II, Tomus LXV: Theodorus Bar Koni. Liber Scholiorum. Pars prior edidit ADDAI SCHER, 1910; Romae, Parisiis, Lipsiae, OTTO HARRASSOWITZ.
- DORME, PAUL, Le P., La Religion Assyro-Babylonienne. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris (Études palestiniennes et orientales). Paris, V. LECOFFRE, J. GABALDA & Cie., 1910.
- DUSSAUD, RENÉ, Les Civilisations Préhelléniques dans le Bassin de la Mer Égée. Études de Protohistoire Orientale. Avec 207 gravures et 2 planches hors texte. Paris, PAUL GEUTHNER, 1910.
- FONAHN, ADOLF, Zur Quellenkunde der Persischen Medizin (gedruckt mit Unterstützung der Puschmann-Stiftung an der Universität Leipzig). Leipzig, JOHANN AMBROSIIUS BARTH, 1910.
- FROMER, J., Der babylonische Talmud. Textkritische Ausgabe (mit einer Realkonkordanz). Vokalisiert, übersetzt und erklärt. Charlottenburg, Verlag für die Wissenschaft des Judentums, 1910.
- FUND, Oriental Translation. New Series. Vol. XIX. The Tuzuk-i-Jahāngir, or Memoirs of Jahāngir. From the first to the twelfth year of his reign. Translated by ALEXANDER ROGERS edited by HENRY BEVERIDGE. London, Royal Asiatic Society, 1909.

- FUNK, S., Die Entstehung des Talmuds. Sammlung GÖSCHEN 479. Leipzig, G. J. GÖSCHEN, 1910.
- GERINI, Colonel G. E. M. R. A. S., *Researches of Ptolemy's Geography of Eastern Asia* (further India and Indo-Malay Peninsula). Published in Conjunction with the Royal Geographical Society (Asiatic Society Monographs Vol. 1). London, Royal Asiatic Society. Royal Geographical Society, 1909.
- GIBB, E. J. W., Memorial, Vol. VI. *Yāqūt's Irshād al-arīb* edited by D. S. MARGOLIOUTH, Vol. III, Part. 1, 1910.
- Vol. X. *Al-Mu'jam fi Ma'āyiri Ash'ari 'l-'Ajam*, a treatise on the prosody and poetic art of the persians by Shamsu'd-Din Muhammad ibn Qays ar Rāzi edited by MIRZĀ MUHAMMAD and E. G. BROWNE, 1909.
- Vol. XI. *Chahār Maqāla* by Nizāmi-i-'Arūḡi-i-Samarqandī edited by MIRZĀ MUHAMMAD, 1910.
- Vol. XII. *Introduction à l'Histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din* par E. BLOCHET, 1910.
- Vol. XIII. *Diwān of Hassān B. Thābit* edited by HARTWIG HIRSCHFELD, 1910. Leyden, E. J. BRILL — London, LUZAC & Co.
- GRESSMANN, HUGO, *Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion*. Berlin, K. CURTIS, 1909.
- Handess Amorys*, Nr. 9—12; Nr. 1—12. Wien, Mechitharisten, 1909, 1910.
- HOCÉTYNE-ĀZAD, *L'aube de l'espérance, choix de poésies tirées des meilleurs auteurs persans coordonnées et traduites pour la première fois en français publié avec une introduction et des Notes.* — HOCÉTYNE-ĀZAD, *L'aube de l'espérance ou Sobh-E Ommid, texte persan*. Leyde, E. J. BRILL — Paris, E. GUILMOTO, 1909.
- HOFFMANN-KUTSCHKE, ARTUR, *Die Wahrheit über Kyros, Darius und Zarathuschtra. Beiträge zur Erforschung der älteren arischen Geschichte. Die Perser zur Zeit des Darius I., nach Zarathuschtra Spitama, und ihre Bedeutung für die Weltgeschichte*. Berlin, Stuttgart, Leipzig, W. KOHLHAMMER, 1910.
- HOPKINS, E. WASHBURN, *Gods and saints of the Great Brāhmaṇa* Repr. from the transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol. XV, July 1909.
- HOUTSMA und SCHAADE, *Enzyklopädie des Islam*. Lief. 4. Leiden, vorm. E. J. BRILL — Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1909.
- Islam, Der, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*. Herausgegeben von C. H. BECKER mit Unterstützung der hamburgischen wissenschaftlichen Stiftung, Bd. 1, Heft 1. Straßburg, K. J. TRÜBNER, 1910.
- JACOB, GEORG, *Türkische Bibliothek*, Band 11. NÖLDEKE, A., *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelā. Mit einem Anhang von Grafen EBERHARD VON MÖLINEN und 8 Tafeln*. 1909.

- Band 12. TSCHUDI, R., Das Aşafnâme des Lutfi Pascha nach den Handschriften zu Wien, Dresden und Konstantinopel zum ersten Male herausgegeben und ins Deutsche übertragen. Berlin, MAYER & MÜLLER, 1910.
- Journal, American, of Archaeology. Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Issued quarterly, with illustrations. Vol. XIII, Nr. 3, 4. 1909. Vol. XIV, Nr. 1, 2, 3, 4. 1910. Bulletin of the Archaeological Institute of America, Vol. I, Nr. 1, 2, 3, 4. Vol. II, Nr. 1. Norwood Mass., Published for the Institute by the Norwood Press, 1909, 1910.
- Journal Asiatique, Recueil de mémoires et de notices relatifs aux études orientales publié par la Société Asiatique. Dixième série, tomes XIII, XIV, XV. Paris, ERNEST LEROUX, 1909, 1910.
- Journal, The, American, of Philology, edited by BASIL L. GILDERSLEEVE. XXX, 3—4; XXXI, 1—3. Baltimore, The John Hopkins Press, 1909, 1910.
- Journal of the American Oriental Society edited by JAMES R. JEWETT & HANNS OERTEL. Thirtieth Volume. Part I, II. The American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1909, 1910.
- Journal, The, of the Siam Society. Vol. V, Part I—IV; Vol. VI, Part I—III; Vol. VII, Part I. London, LUZAC & Co. — Leipzig, O. HARBASSOWITZ, 1908.
- KLEIN, SAMUEL, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Mit einer Karte und drei Beilagen. Leipzig, R. HAUPT, 1909.
- KÖHLER J. und UNGNAD A., Hammurabis Gesetz. Bd. II: Syllabische und zusammenhängende Umschrift nebst vollständigem Glossar, bearbeitet von A. UNGNAD. Bd. III: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Bd. IV: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Leipzig, EDUARD PFLEFFER, 1909, 1910.
- Kolonialsprachen, Deutsche, Bd. II. Die Sprache der Suaheli in Deutsch-Ostafrika, von CARL MEINHOF. Berlin, DIETRICH REIMER (ERST VONSEN), 1910.
- KRAUS, SAMUEL, Talmudische Archäologie. Bd. I. Mit 29 Abbildungen im Text. Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums. Leipzig, GUSTAV FOCK, 1910.
- LEDER, HANS, Das geheimnisvolle Tibet. Reisefrüchte aus dem geistlichen Reich des Dalai Lama. Mit 14 Abbildungen, meist nach eigenen Aufnahmen. Leipzig, TH. GRIEBEN (L. FERNAT), 1909.
- LEHMANN-HAUPT, C. F., Die historische Semiramis und ihre Zeit. Mit 50 Abbildungen. Tübingen, J. C. B. MOHR (PAUL SIERECK), 1910.
- LESZYNSKY, R., Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie. Diss. v. Heidelberg. Kirchlain N. L., M. SCHNEEROW, 1909.

- Light, The, of Truth, or the Siddhanta Dipika and Āgamic Review. A. Monthly Journal devoted to the Study of the Āgamaṇṭa or the Śaiva-Siddhanta Philosophy and Mysticism, Prognostic Astronomy, and Indo-Dravidian Culture. Vol. xi, Nr. 1, 2, 3. Edited by V. V. RAMAṆAṢ. Madras, At the „Meykandān“ Press, Chulai, 1910.
- AL-MACHRIQ. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences — lettres — arts. Sous la direction des Pères de l'Université St. Joseph. XII^e année Nr. 10—12; XIII^e année Nr. 1—12. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1909, 1910.
- MEINHOF, K., Die moderne Sprachforschung in Afrika. Hamburgische Vorträge. Berlin, Buchhandlung der Berliner evang. Missionsgesellschaft, 1910.
- MEINHOF, KARL, Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantustämmen. Zweite durchgesehene und vermehrte Auflage. Mit zwei Abbildungen und einer farbigen Karte. Berlin, DIETRICH REIMER (ERNST VOUSSEN), 1910.
- Mélanges de la Faculté Orientale. IV. Beyrouth, Université St. Joseph, 1910.
- MEMNON, Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des alten Orients, herausgegeben von R. Freiherrn v. LICHTENBERG. III, 2, 3. Leipzig, R. HAUPF, 1909, 1910.
- Memorie della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Serie I, Tomo III, 1908—09. Sezione di Scienze Giuridiche. Fasc. 1, 2. Sezione di Scienze Storico-Filologiche. Fasc. 1, 2. Bologna, Tipografia GAMBERINI e PARMEGGIANI, 1909, 1910.
- Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, herausgegeben vom Vorstande. Bd. XII, Teil 1 und 2. Tokyo. Für Europa Berlin, BEHREND & Co., 1909, 1910.
- MONDE, Le, Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Rédaction: K. F. JOHANSSON, K. B. WIKLUND, J. A. LUNDELL, K. V. ZETTERSTEN. Vol. III, fasc. 2, 3, 1909. Vol. IV, fasc. 1, 2, 3, 1910. Upsala. LUNDSTRÖM — Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1909, 1910.
- MÜNSTERBERG, O., Influences occidentales dans l'art de l'Extrême-Orient (Extrait de la Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques 1909). Paris, PAUL GEUTHNER, 1909.
- MYHMAN, DAVID W., An Aramaic Incantation Text. Reprint from the Hilprecht Anniversary Volume. Leipzig 1909.
- NAN, F., Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien. Traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabe, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine. Paris, LETOUZEY & ANE, 1909.

- NÖLDEKE, TH., Geschichte des Qorāns. 2. Auflage, bearb. von F. SCHWALLY. 1. Teil. Über den Ursprung des Qorāns. Leipzig, DITTERICHSCHE Verlagsbuchhandlung TH. WEICHER, 1909.
- OERTEL, HANS, Contributions from the Jālmīniya Brāhmaṇa. Repr. from the transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol. xv, 1909.
- ORIENS, CHRISTIANUS, Römische Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients, mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von Dr. F. CÖLN. VII. Jahrg., Heft 1, 2. Rom, Propaganda — Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1907.
- PECKHAM, GEORGE B., Introduction to the study of Obadiah. A dissertation submitted to the faculty of the Graduate Divinity School in candidacy for the degree of doctor of philosophy (Department of old Testament Literature and Interpretation). Chicago, the University Press, 1910.
- POPPER, WILLIAM, Abū'l-Mahāsīn ibn Taghri Birdī's annals entitled An-Nuḡūm Az-Zāhirā fi Mulūk Miṣr wa'l-Kāhirā. Vol. II, Part II, Nr. 1, edited (University of California Publications in Semitic Philology, Vol. II, Nr. 1, Sept. 1909). University Press Berkeley, 1909.
- RAVN, O. E., Om Nominernes Bojning i Babylonisk-Assyrisk (Indtil C. 1100). Avec un résumé en français. København i Kommission hos G. E. C. GAD, 1909.
- Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XVIII, fasc. 4^a—12^a. Vol. XIX, fasc. 1^a—6^a. Roma, Tipografia della Accademia, 1909, 1910.
- Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Serie prima, Vol. II, fasc. 2^a ed ultimo. Bologna, Tipografia GAMBERINI e PARMEGGIANI, 1909, 1910.
- Revue Biblique Internationale publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques, établie au Convent Dominicain St. Étienne de Jérusalem. Nouvelle série. Septième année. Nr. 1—4, Janvier—Octobre 1910. Paris, V. LECOFFRE, 1910.
- Rivista degli studi Orientali pubblicata a cura dei professori della scuola orientale nella Università di Roma. I, II, III, I und 2. Roma 1907—1910.
- ROSENBERG, F., Notices de Littérature Persie I, II. St. Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1909.
- SEIDEL, A., Wörterbuch der deutsch-japanischen Umgangssprache mit einem Abriß der Grammatik der japanischen Umgangssprache und unter Berücksichtigung der Phraseologie. Lief. 1. Berlin, Märkische Verlagsanstalt, 1910.

- SCHAPIRO, J., Maimonides Mischnahkommentar zum Traktat Arachin. Arabischer Urtext, auf Grund von zwei Handschriften zum ersten Male herausgegeben und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen. Jerusalem, Druck von A. M. LENCZ, 1910.
- SCHROEDER, L. von, Kāthakam. Die Samhitā der Kātha-Ūkha herausgegeben. 2. Buch, gedruckt auf Kosten der DMG. Leipzig, F. A. BROCKHAUS, 1909.
- SCHULTZ, WOLFGANG, Dokumente der Gnosis. Jena, EDGEN DIEDERICH, 1910.
- SUBRAYA, K. V., A Primer of Dravidian Phonology (Reprint from the Indian Antiquary). Bombay, Printed at the British India Press, 1909.
- Tanulmányok, Keleti, GOLDZIER-IGNÁCZ születésének hatvanadik évfordulójára írták tanítványai. Budapest, HORNYÁNSZKY VIKTOR kiadása, 1910.
- TISSERANT, E., Ascension d'Isaie, traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latine et slave, introduction et notes (Documents pour l'étude de la Bible publiés sous la direction de FRANÇOIS MARTIN). Paris, LETOUZEY & ANÉ, 1909.
- TOLMAN, HERBERT C., Cuneiform Supplement (autographed) to the authors Ancient Persian Lexicon and Texts, with brief historical synopsis of the language. Vanderbilt University Studies. Vol. II, Nr. 1, 2, 3. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1910.
- TORREY, Ezra Studies. Chicago, The University of Chicago Press, 1910.
- TORREY, C. CHARLES, Notes on the Aramaic part of Daniel. Repr. from the transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol. XV, July 1909.
- Trudy po vostokovedeniju, izdavajemyje Lazarevskim Institutom Vostočnych Jazykov. Vypusk XVI. 1. Istorija Persiji, jeja literatury i dervišskoj teosofiji A. Krymskago. Novoje izdanije, pererabotannoje sovmestno s K. FREITAGOM. Moskva 1909.
- Vypusk XVII. Skaska o Kamar-az-Zamané iz 1001 noči. Izdana pod redakcijej M. O. ATTAJA. Moskva 1909.
- Vypusk XIX. Istorija Turciji i jeja literatury ot razrevěta do načala upadka A. KRYMSKAGO. Moskva 1910.
- VIOLLET, M. H., Description du palais de Al-Moutasim fils d'Haroun-al-Raschid à Samara et de quelques monuments arabes peu connus de la Mésopotamie (Extrait des mémoires présentés par divers avants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome XII. 2^e partie. Paris, Imprimerie National, Librairie C. KLINCKESIECK, 1909).
- VIRROLLEAUD, CH., L'Astrologie Chaldéenne. Le livre intitulé «enuma (Année Bêl)» publié, Transcrit et commenté. Fasc. 5: Transcription, Sin — 1909. Fasc. 9: Supplément, Texte, 1910. Fasc. 10: Supplément, Transcription, 1910. Paris, P. GRUTHNER, 1909, 1910.

WECKER, OTTO, Lamalismus und Katholizismus. Ein Vortrag. Rottenburg a. N., Verlag von WILHELM BADER, 1910.

WOLFF, FRITZ, Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von CHR. BARTHOLOMAES Altiranischem Wörterbuch. Straßburg, KARL J. TRÜBNER, 1910.

Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von KARL MEINHOF. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. 1, Heft 1. Berlin, Verlag bei DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), 1910.

14C
55

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.